# LA LÉGENDE
# DE PYTHAGORE
## DE GRÈCE EN PALESTINE

PAR

**ISIDORE LÉVY**

DIRECTEUR D'ETUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES




PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR

ÉDOUARD CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, 5

—

1927

*Cet ouvrage forme le fascicule 250 de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études.*

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
5, Quai Malaquais, 5 — PARIS Téléph. Gobelins 28-20

# BIBLIOTHÈQUE
DE
# L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

## SECTION DES SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

## LISTE DES FASCICULES PARUS
De l'origine (1869) à 1926

(Les prix sont majorés de 200 °/₀ jusqu'au fascicule 212).

1. La stratification du langage, par Max Müller, traduit par M. Havet. — La chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par George Curtius, trad. par M. Bergaigne. (Epuisé.) 10 fr.
2. Etudes sur les Pagi de la Gaule, par Auguste Longnon. 1re partie : l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois. Avec 2 cartes. (Epuisé.)
3. Notes critiques sur Colluthus, par Edouard Tournier. 6 fr.
4. Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard. (Epuisé.)
5. Anciens glossaires romans, corrigés et expliqués, par Frédéric Diez. Trad. par Alf. Bauer. 4 fr. 75
6. Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero. (Epuisé.) 20 fr.
7. La vie de saint Alexis. Poème du XIe siècle, et renouvellements des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, publiés avec préface, variantes, notes et glossaire, par Gaston Paris et L. Pannier. (Epuisé.)
8. Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par Gabriel Monod et par les membres de la Conférence d'histoire. 1re partie. Introduction. Grégoire de Tours, Marius d'Avenches, par Gabriel Monod. 6 fr.
9. Le Bhâmini-Vilâsa. Recueil de sentences du pandit Djagannâtha. Texte sanscrit publié pour la première fois en entier avec une traduction et des notes par Abel Bergaigne. 12 fr.
10. Exercices critiques de la conférence de philologie grecque (1er août 1872-1er août 1875). Recueillis et rédigés par E. Tournier. 10 fr.
11. Etudes sur les Pagi de la Gaule, par Auguste Longnon. 2e partie : Les Pagi du diocèse de Reims. Avec 4 cartes. 7 fr. 50
12. Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero. (Epuisé.)
13. La procédure de la Lex Salica. — Etude sur le droit Frank. — La *fidejussio* dans le droit Frank. — Les *Sacebarons*. — La *Glosse malbergique*. — *Barbarus*, etc. — *Tacit.* Germ. c. 13. Par R. Sohm, traduit et annoté par Marcel Thévenin. 7 fr.
14. Itinéraire des Dix-Mille. Etude topographique, par Félix Robiou. Avec 3 cartes. (Epuisé.)
15. Etude sur Pline le Jeune, par Th. Mommsen, traduit par C. Morel. (Epuisé.)
16. Du C dans les langues romanes, par Charles Joret. 12 fr.
17. Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du XIIe siècle, par Charles Thurot, membre de l'Institut. 3 fr.
18. Etude sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par Robert de Lasteyrie. 5 fr.
19. Traité de la formation des mots composés dans la langue française, par Arsène Darmesteter. Deuxième édition, revue, corrigée et en partie refondue. 12 fr.
20. Quintilien. Institution oratoire, collation d'un manuscrit du Xe siècle, par Emile Chatelain et Jules Le Coultre. 4 fr.
21. Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut. 22 fr.
22. Pleurs de Philippe, poème en vers politiques de Philippe le Solitaire, publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibl. nat., par l'abbé Emmanuel Auvray. 3 fr. 75.
23. Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter. 4 fr.
24. Précis de la déclinaison latine, par M. François Bücheler, traduit de l'allemand par L. Havet, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. (Epuisé.)
25. Anis el-'Ochchâq, traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cheref Eddin Râmi, traduit du persan et annoté par Clément Huart. 5 fr. 50.
26. Des Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par Michel Bréal. Accompagné d'un album in-fol. de 13 pl. 30 fr.
27. Questions homériques. I. Fragments de mythologie pélasgique conservés dans l'*Iliade*. — II. Géographie de l'Asie-Mineure au temps de la guerre de Troie. — III. Institutions et coutumes de la Grèce, aux temps héroïques, comparées à celles des divers peuples aryens, par Félix Robiou. Avec 3 cartes. 6 fr.
28. Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud. 1re partie. 9 fr.
29. Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par James Darmesteter. (Epuisé. Il reste quelques exemplaires sur papier fort.) 25 fr.
30. Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par C. R. Lepsius, trad. par W. Berend, avec des additions de l'auteur, accompagné de 2 pl. Volume in-4. 12 fr.
31. Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'au XIVe siècle, par A. Giry.
32. Essai sur le règne de Trajan, par C. de la Berge.

# LA LÉGENDE
# DE PYTHAGORE
## DE GRÈCE EN PALESTINE

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES
PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

DEUX CENT CINQUANTIÈME FASCICULE

# LA LÉGENDE DE PYTHAGORE
## DE GRÈCE EN PALESTINE

PAR

ISIDORE LÉVY
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES




PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORE CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS

1927

# LA LÉGENDE
# DE PYTHAGORE
## DE GRÈCE EN PALESTINE

PAR

**ISIDORE LÉVY**

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES




PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS, 5

—

1927

*Cet ouvrage forme le fascicule 250 de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études.*

A LA MÉMOIRE

DE

LUCIEN HERR

Dans les Biographies de Pythagore qui nous restent de l'époque romaine, une Vie légendaire reste reconnaissable, fortement marquée d'un caractère merveilleux. Nous rassemblerons les morceaux de cette tradition déjà formée à l'époque hellénistique et dont quelques chapitres manifestent l'influence d'Héraclide le Pontique : ce sera l'objet du Livre I.

Un débris de l'*Abaris* d'Héraclide, éclairé à l'aide de fragments d'Hiéronyme de Rhodes et d'Hermippe, nous fera connaître une *Katabase* de Pythagore disparue des Vies précédemment étudiées mais dont les Descentes aux Enfers de Lucien et de Virgile sont des répliques, et qui n'est pas sans lien avec la scène miraculeuse de l'Assemblée de Crotone. Dans le Livre II, nous reconstituerons ces deux épisodes.

Le Livre III montrera que la Vie de Moïse attestée par Philon et Josèphe, et avant eux par le Juif alexandrin Artapanos est, dans la mesure où elle s'affranchit du modèle biblique, un pastiche de la Vie de Pythagore suivant la Légende alexandrine (ch. I); que la Descente de Moïse aux Enfers et les productions apparentées de la littérature rabbinique sont calquées sur la Descente de Pythagore à l'Hadès (ch. II) ; et que le document démotique connu sous le titre de *Conte de Satmi Khamoïs* n'est, sous un vernis égyptien superficiel, que l'adroite adaptation d'une sorte de Roman de Moïse calqué sur un Roman de Pythagore assez proche du modèle héraclidien (ch. III).

Le Livre IV montrera que ces emprunts du judaïsme d'Égypte aux Romans successifs de Pythagore ne constituent pas un fait

superficiel de transmission de contes merveilleux, mais révèlent une influence profonde du système religieux des pythagorisants : le judaïsme alexandrin, le pharisaïsme (dont la première manifestation ne paraît pas antérieure à l'entrée en scène d'Hérode) et l'essénisme, offrent, comparés au mosaïsme biblique, des caractères nouveaux, signes de la conquête du monde juif par les conceptions dont la légende de Pythagore fut l'expression narrative et le véhicule.

Enfin, dans le Livre V, nous chercherons à établir que l'Évangile représente un dernier triomphe de la Légende et de la doctrine de l'hellénisme pythagorisant.

---

# LIVRE I

## LE ROMAN TARDIF DE PYTHAGORE

### LES SOURCES

Les compilations du IIIe et du IVe siècle (Diogène Laërce, Porphyre, surtout Jamblique) nous ont conservé les fragments de quatre biographies de Pythagore, celles d'Apollonios de Tyane, d'Antonios Diogénès, de Nicomaque de Gérasa qui ont sans doute été écrites entre l'époque de Néron et le milieu de l'ère antonine, et celle de l'Anonyme de Jamblique, qui est peut-être la source de Favorinus[1].

Notre information est fort inégalement répartie entre les deux périodes de la vie légendaire : de la naissance à l'établissement en Grande Grèce, du début de l'apostolat en Italie à la disparition.

Pour les années qui vont de la Naissance au départ de Samos, nous possédons un récit suivi, celui d'Apollonios de Tyane, connu par les copieux extraits de Jamblique et par une réplique, qui parfois complète heureusement Jamblique, la *Vie d'Apollonios* de Philostrate, pastiche de la *Vie de Pythagore* d'Apollonios. Ce n'est guère que pour quelques incidents des voyages que nous trouvons par ailleurs, notamment chez Ant. Diogénès, un complément d'informations.

La documentation qui concerne les événements d'Italie et de Sicile est au contraire morcelée et discontinue. L'ordre des principaux incidents du séjour de Crotone se rétablit sans peine : Arrivée et Rencontre des pêcheurs (racontées par Apollonios et moins complètement par Nicomaque) ; Assemblée de Crotone (en trois variantes

1. Sur les questions souvent difficiles qui se posent à propos des sources cf. Isidore Lévy, *Recherches sur les Sources de la Légende de Pythagore*.

qui semblent provenir d'Apollonios, de Nicomaque et de l'Anonyme source de Jamblique); Rencontre de Pythagore et d'Abaris (suivant l'Anonyme et Nicomaque). Mais déjà l'épisode de Pythagore et Abaris en Sicile (Jamblique remaniant sans doute Apollonios) est plus difficile à situer et la terminaison de la période crotoniate est indistincte ainsi que le séjour à Métaponte. Très défectueuse est notre information sur la fin de la carrière terrestre du héros : une version d'intérêt capital n'a pas trouvé place dans nos compilations tardives et doit être reconstituée à l'aide des données éparses de Timée et Cicéron et du pastiche de Philostrate.

---

## CHAPITRE I

### LA NAISSANCE

Origine et naissance de Pythagore d'après Apollonios. — Jamblique[1] vient de rapporter, d'après Apollonios[2], que Mnésarque et Pythaïs, les parents de Pythagore, appartiennent à une antique famille samienne et descendent tous deux d'Ankaios, le fondateur de Samos[3]. « Parents de Pythagore » indique assez qu'aux yeux du narrateur Pythagore est le fils d'un couple de mortels. Cependant une tradition locale, dont fait foi un distique composé par un poète du cru, veut que Pythagore soit né d'Apollon et de Pythaïs, la plus belle des Samiennes[4]. Opinion qui a eu du succès et à laquelle il faut opposer une relation plus exacte des faits[5].

Le commerçant Mnésarque se rend à Delphes pour affaires, en compagnie de sa femme Parthénis. Il songe à entreprendre un voyage en Syrie. Consultant la Pythie à ce propos, il apprend que le voyage projeté sera heureux et lucratif; et la prêtresse ajoute, sans être interrogée sur ce point, que Parthénis est grosse et mettra au monde un fils d'une beauté et d'une sagesse merveilleuses et

1. Jamblique 4.

2. L'appartenance à Apollonios du fonds de l'histoire de la naissance (Jambl. 4-8) comme d'ailleurs de tout le récit Jambl. 3-25 est unanimement reconnue depuis Rohde, v. *Recherches*, p. 105. Sur les lacunes du rapport de Jamblique et les ressources complémentaires offertes par Philostrate, v. *Recherches*, p. 129 et suiv.

3. Cf. la glorieuse ascendance de Platon, qui se rattache par son père à Solon et par sa mère à Codrus.

4. Jamblique 5 = Porphyre 2, où le distique du poète samien est reproduit plus exactement.

5. Jamblique 5.

qui comblera de bienfaits le genre humain. Mnésarque ajoute immédiatement foi à l'oracle : il change le nom de Parthénis en Pythaïs, et l'enfant annoncé par Apollon Pythien reçoit, quand il naît à Sidon, celui de Pythagore[1]. Il n'en faut pas croire Epiménide, Eudoxe et Xénocrate qui racontent qu'au moment de la consultation de l'oracle, Apollon s'unit à Pythaïs et la rendit mère ; toute cette fable est à rejeter[2]. Mais, à considérer les circonstances de cette naissance et la profonde sagesse qui est propre à Pythagore, on ne peut hésiter à admettre que c'est d'Apollon que procède l'âme descendue parmi les hommes, quelle que soit la nature du lien par lequel elle est unie au dieu[3].

Dans ce mélange de narration et de discussion, il faut sans doute mettre au compte personnel de Jamblique la brusque référence à Épiménide, Eudoxe et Xénocrate[4], rapporteurs vrais ou supposés de la légende des amours d'Apollon et Pythaïs.

Tout le reste de Jambl. 3-8 doit résumer Apollonios, dont la part d'invention ne paraît pas très considérable. Sidon n'apparaît qu'ici comme lieu de la naissance de Pythagore. Mais déjà Tyr était assignée comme patrie à Mnésarque[5], peut-être même à Pythagore lui-même[6], par Néanthe[7]. L'explication du voyage à Delphes par le dessein de consulter l'oracle sur l'opportunité d'une entreprise commerciale en Phénicie introduit un élément adventice, en corrélation avec la fable de la naissance sidonienne, dans le thème banal

1. Jamblique 5-7.
2. Jamblique 7.
3. Jamblique 8.
4. L'observation dirigée contre ces trois narrateurs a un accent polémique qui manque en Jambl. 5 où Apollonios relève sans acrimonie l'erreur du poète samien ; la phrase sur Épiménide et consorts doit donc avoir été insérée plutôt par Jamblique que par Apollonios.
5. Porphyre 1 (= *F. H. G.*, III, p. 5, fr. 17).
6. Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, XVI, 62 = Diels **4**, 8) affirme que suivant Néanthe, Pythagore était Tyrien ; toutefois cette notice pourrait n'être (comme veut Zeller-Nestle, *Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 380 n. 2) qu'un résumé inexact du texte conservé par Porphyre 1.
7. Jambl. 9 semble conserver un autre souvenir de l'influence de Néanthe. Mnésarque y est dépeint comme un riche marchand qui, après fortune faite en Syrie, revient à Samos où il fait de sa fortune un emploi généreux en élevant un temple à Apollon Pythien (le narrateur songe au célèbre temple connu par Pausanias II, 31, 6). Néanthe racontait (Porphyre 1) que le négociant syrien reçut droit de cité à Samos pour avoir assisté les habitants éprouvés par une famine.

du pélerinage pythien d'un mari ou d'un couple affligé de n'avoir pas de postérité (Egée dans la *Médée,* Laios dans les *Phéniciennes,* Xanthos et Créuse dans l'*Ion* [1]).

On peut supposer qu'Apollonios a inventé lui-même tels détails secondaires qui ont trait à l'origine sidonienne[2], peut-être même que c'est lui qui a forgé la visite à la Pythie (Apollon Pythien avait un temple à Samos[3] et point n'était besoin à un couple samien pour entrer en rapport avec lui de faire le voyage de Delphes). Ce n'est certainement pas lui, comme l'insinuait Rohde[4], qui a assemblé les éléments essentiels de l'histoire de la naissance.

NAISSANCE HUMAINE ET ESSENCE DIVINE. — Reprenons le récit de Jambl. 4-8, monument d'ambiguïté réticente où il faut lire entre les lignes. Mnésarque est le père de Pythagore : cela résulte du τοὺς Πυθαγόραν γεννήσαντας de Jambl. 4, de τῆς γυναικὸς ἀδήλως ἔτι κυούσης et γυναῖκα κύειν τε ἤδη, et de tout Jambl. 6 où rien ne peut faire penser que Pythaïs n'est pas entièrement la femme de Mnésarque et que l'enfant n'est pas du mari, comme de Jambl. 10 début (« son père étant mort »). C'est ainsi que Philostrate a compris la narration d'Apollonios qu'il calque exactement : Apollonios de Tyane est fils d'un père mortel, bien que ses compatriotes (qui tiennent le rôle des Samiens de Jambl. 5) disent qu'il est fils de Zeus[5].

Mais à la paternité de Mnésarque coexiste une intervention d'Apollon indiquée en termes enveloppés : suivant la phrase volontairement énigmatique de Jambl. 8, l'âme de Pythagore dérive de l'ἡγεμονία d'Apollon, elle est unie à Apollon par quelque lien de dépendance si même elle n'entretient avec le dieu une relation plus directe encore (εἴτε συνοπαδὸν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην). Il n'est pas malaisé de percer l'obscurité de cette formule embroussaillée qui se termine dans la clarté (καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους). Dire de l'âme descendue d'en haut parmi les hommes qu'elle est la compagne d'Apollon ou que bien plutôt elle tient au dieu par un lien encore plus intime, donner à

1. Cf. Rudolf Staehlin, *Das Motiv der Mantik im ant. Drama* (*Religionsg. Versuche und Vorarbeiten,* XII, 1), ch. III.

2. La Pythie, parlant à Mnésarque qui va émigrer de ce qui ne lui est pas demandé, semble copiée sur la Pythie d'Hérodote IV, 155.

3. Pausanias II, 31, 6.

4. Rohde, *Rhein. Museum,* 1872, pp. 23 et 34.

5. Philostrate I, 4 et 6.

la mère un nom qui évoque la virginité[1], c'est voiler sans la rendre méconnaissable l'identité de l'essence spirituelle de Pythagore et d'Apollon, et c'est suggérer l'idée d'une union du type auquel songent Plutarque et Philon quand ils parlent, l'un des « contacts différents de ceux de l'hymen banal, par où la Divinité (ou le *pneuma* divin) peut s'approcher des mortelles[2] », l'autre de l'union du Dieu d'Israël avec les vierges immaculées, Sara et Léa, au demeurant femmes mariées[3].

Apollonios professe donc sur la nature du héros une doctrine complexe : Pythagore est à la fois le fruit de l'union d'un couple mortel et le détenteur d'un effluve de l' « hégémonie » apollinienne, rayon envoyé d'en haut et qui a dû passer directement du dieu sur Parthénis. Cette construction se rattache, comme nous l'apprend Alexandre d'Abonoutikhos expliqué par Pseudo-Archytas et Plutarque, à un système accrédité dans l'école néo-pythagoricienne.

Les deux natures d'Alexandre d'Abonoutikhos. — Dans le portrait haineux que Lucien a tracé d'Alexandre et qui est par endroits une copie, traitée en charge, de Pythagore[4], il est un trait que nous pouvons utiliser avec une sécurité particulière parce que Lucien reproduit les propres paroles du *Pseudomantis*. Suivant son affirmation personnelle, Alexandre unit en lui deux personnes : son âme est celle de Pythagore réincarné, son esprit prophétique vient de Zeus.

Πυθαγόρου ψυχὴ ποτὲ μὲν φθίνει, ἄλλοτε δ' αὔξει·
ἡ δὲ προφητείη δίης φρενός ἐστιν ἀπορρώξ[5].

F. Cumont qui a mis récemment en lumière ce texte resté inaperçu jusqu'à lui[6] en a reconnu l'affinité avec la théorie qui pro-

1. A la vérité, une autre étymologie serait possible : *Parthénié* étant un nom de Samos, *Parthénis* pourrait être « la Samienne ». Mais l'auteur de Jamblique 7 songe manifestement à la virginité, et les parallèles de Perictione, d'Olympias et d'Alcmène indiquent que telle doit être la conception primitive.

2. Plutarque, *Sympos.* VIII, 1, 3 ; cf. *Numa,* 4.

3. Philon, *De cherubim* 12-15 ; cf. Leisegang, *Pneuma Hagion,* p. 43 et Norden, *Die Geburt des Kindes,* p. 78.

4. Cf. I. Lévy, *Recherches,* p. 137 et suiv.

5. Lucien, *Alex.* 40. Ces vers sont censés avoir été prononcés par le dieu-serpent Glykon, tranchant par un oracle la discussion qui s'est élevée parmi les fidèles, à la suite de l'ostension de la cuisse d'or, sur la nature du rapport d'Alexandre avec Pythagore.

6. Cumont, *Revue de l'Hist. des Religions,* 1922, t. II, p. 206 et n. 1.

clame la distinction de l'âme (ψυχή) et de la raison (νοῦς). Suivant le Περὶ σοφίας de Pseudo-Archytas et la source analogue exploitée par Plutarque dans le *De facie in orbe lunae,* il y a entre le *nous* et la *psychè* une différence radicale, le *nous* (qui est d'origine solaire) étant aussi supérieur à la *psychè* (qui provient de la lune) que celle-ci l'est au corps [1]. Alexandre soutient donc qu'il est en lui une *psychè* soumise aux tribulations fatales de l'âme commune, astreinte à la métempsycose, donc d'origine humaine (c'est cette *psychè* qui antérieurement a animé Pythagore lui-même) et un élément spirituel supérieur impliquant la faculté apollinienne de la prescience et qui répond au *nous* solaire. Éclairons par ces notions le tableau obnubilé dans Jambl. 5-8 et nous obtenons uue esquisse cohérente : de Mnésarque, son père charnel, Pythagore a hérité une *psychè* soumise à la loi de la naissance et de la mort ; mais du fait d'une théogonie immatérielle, son *nous* [2] procède de l'ἡγεμονία d'Apollon [3], de sorte que l'ignorance populaire a pu voir en Pythagore un fils, au sens vulgaire, du dieu solaire.

La réplique de Philostrate. — Nous ne pouvons attendre de Jamblique aucune information sur les circonstances de l'intervention du dieu. Mais dans l'histoire de la naissance d'Apollonios suivant Philostrate, on relève un épisode — celui de Protée — dont la légende de Pythagore a dû fournir le modèle. A des indications exactement conformes à celles que nous avons rencontrées chez

1. Pseudo-Archytas, *De Sapientia,* 1 (Mullach I, p. 559), Plutarque, *De facie in orbe lunae,* 28. La distinction de la *psychè* et du *nous* est encore professée par Nouménios (Stobée, *Anth.* I, 49, 25, t. I, p. 350, 25 Wachsm., cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, xx, 114), et d'autres encore. Cf. sur les questions que soulèvent ces textes, Reitzenstein, *Historia monachorum,* p. 98 et *Goett. Gel. Anzeigen,* 1923, p. 49, Cumont, *Revue de Philologie,* 1920, p. 238, Bousset, *Apophtegmata,* pp. 299 et 326.

2. On peut sans scrupule substituer νοῦς au ψυχή impropre de Jamblique 8. — Rappelons que les spéculations néo-pythagoriciennes identifient le *nous* à la monade (textes nombreux cités par Delatte, *Études,* p. 164 et n. 1 ; Falco, *Introd.* aux *Theol. Arithm.*, p. 3), elle-même identique à Apollon ou Hélios (Plutarque, *De Iside,* 10, Nicomaque, *Theologoumena,* dans Photius, cod. 187, p. 143 ; Jean Lydus, *De Mens.*, II, 4, 6, 10, 12 ; cf. Delatte, *Études*, pp. 144, 196-199, 201, 206, 212, 222).

3. La source de Jamblique a emprunté le mot ἡγεμονία à la terminologie néo-pythagoricienne : cf. d'une part l'expression des *Theol. Arithm.*, p. 5 Ast, τὸ ἐν θεῷ ἡγεμονικώτατον.... νοῦς et d'autre part l'épithète ἡγεμὼν τοῦ παντός appliquée à Apollon par la source néo-pythagoricienne de Philon (*De op. mundi,* 99) et de Jean Lydus, II, 12.

Jamblique[1], Philostrate ajoute ceci : La mère d'Apollonios était près d'accoucher quand se présenta à elle un φάσμα qui annonce à la jeune femme que c'est lui-même qu'elle mettra au monde. « Qui donc es-tu ? » demande la Cilicienne. — « Protée, le dieu égyptien[2]. » Il faut sans doute retenir de ce récit l'idée d'une manifestation du dieu à la jeune mère, qui apprend qu'elle donnera naissance à un être qui est en quelque manière le dieu même. Toutefois le pastiche de Philostrate ne doit pas être dans le détail d'une exactitude rigoureuse : Protée apparaît à une femme sur le point d'être mère, alors que le nom de Parthénis fait supposer que le rayon apollinien descend dans un sein virginal et que l'annonciation a dû être adressée à une vierge.

Les origines de la Légende de la naissance. — L'Apollonios de Jamblique, complété à l'aide d'Alexandre et de Philostrate, nous fait donc connaître une légende de la naissance où est combinée une procréation humaine, d'où naît une âme mortelle, et une opération divine qui fait descendre sur terre un être céleste. Faut-il considérer cet alliage comme un produit tardif de l'école néo-pythagoricienne ?

Quelques indices tendraient plutôt à le reporter plus haut. Une formule « archi-secrète » des pythagoriens contemporains d'Aristote enseignait que la nature de Pythagore était distincte à la fois des dieux et des hommes[3]. Un autre document, également extrait du Recueil péripatéticien, nous apprend que Pythagore est en effet un dieu incarné ; les « Crotoniates[4] » ou « Disciples[5] » reconnais-

1. V. *supra*, p. 7, n. 5.

2. Par sa sagesse, sa science du passé et de l'avenir, son art d'échapper à la capture (cf. *infra*, p. 55), Protée s'adapte à merveille à la figure d'Apollonios et sa substitution à Apollon est une trouvaille ingénieuse. Il n'est sans doute pas besoin de supposer que Philostrate reflète les spéculations néo-pythagoriciennes qui, identifiant à la fois Apollon et Protée à la monade (cf. Syrianus, *Comm. in Arist. Met.*, 842 a — citation du *Hiéros Logos* dorien — et 931 a, avec les observations de Delatte, *Études*, pp. 177 et 218) aboutissaient à l'identité de Protée et d'Apollon.

3. Jamblique 31 (= Diels **4**, 7) : « Il est trois espèces d'êtres doués de raison, celle des dieux, celle des hommes, et celle à laquelle appartient Pythagore. » Cf. Corssen, *Rhein. Museum*, 1912, p. 39.

4. Élien, *Var. Hist.* II, 26 (Diels **4**, 9) et Jamblique 140.

5. Diogène Laërce VIII, 11. L'expression de Diogène « Apollon venu des pays hyperboréens » peut sembler signifier que Pythagore-Apollon n'a pas été soumis à une naissance terrestre et est directement venu de sa résidence inaccessible à Crotone ; mais Diogène (ou sa source) paraphrase simplement Ἀπόλλων Ὑπερβόρεος conservé par Élien II, 26 et Jamblique 140.

saient en lui Apollon hyperboréen. L'identité de Pythagore et d'Apollon est donc un très ancien article de foi ; mais les textes aristotéliciens ne suffisent pas à donner une idée complète de la doctrine des fidèles.

Les deux faces du Pythagore néo-pythagoricien, homme et dieu, semblent par contre apparaître distinctement chez Héraclide le Pontique.

HÉRACLIDE. — Héraclide a raconté, dans une page conservée par Diogène Laërce [1], qu'en Pythagore est réincarnée une âme mortelle qui depuis qu'elle est née une première fois sous le nom d'Aethalide, n'a cessé d'être soumise à la loi de la transmigration, et a successivement reparu sous les formes d'Euphorbe, Hermotime et Pyrrhos. Ces cinq arrivées à la vie ont exigé cinq procréateurs. L'extrait d'Héraclide ne donne que le nom du père d'Aethalide, qui est Hermès ; Mnésarque, père de Pythagore n'y est pas plus nommé que Panthos, père d'Euphorbe, ou que les pères d'Hermotime et de Pyrrhos, mais la filiation charnelle va de soi dans tous ces cas.

Dans l'histoire de la rencontre de Pythagore avec Abaris suivant Jamblique 91-3 et 135-6, récit dont le noyau semble remonter à Héraclide [2], c'est un Pythagore-Dieu qui se dévoile : le Samien établi à Crotone est Apollon hyperboréen, et il est proclamé tel par Abaris.

Le Pontique paraît donc d'une part avoir soutenu l'humanité de Pythagore — une humanité d'ailleurs supérieure, puisque le héros est doué d'une *anamnèsis* privilégiée qui lui laisse le souvenir des tribulations de sa personne à travers vies et morts — d'autre part son identité avec Apollon hyperboréen, l'immortel qui, au cours des siècles où l'âme d'abord incarnée en Aethalide poursuivait sa carrière tourmentée, n'a cessé de trôner parmi les dieux.

Rehm, qui a signalé l'antinomie entre l'histoire des préexistences racontées par Pythagore dans le fragment de Diogène Laërce et la confession d'Abaris, a cru la résoudre en supposant qu'Héraclide le dilettante a semé, dans des ouvrages différents, des fables contradictoires sur l'origine de Pythagore [3]. Mais nous verrons [4] qu'il y a des raisons de penser que la pré-autobiographie de Diogène Laërce

1. Diogène Laërce VIII, 4-5, reproduit I. Lévy, *Recherches*, p. 31.
2. Cf. *infra*, p. 48, n. 5.
3. *Rhein. Museum*, 1912, p. 423.
4. Cf. *infra*, p. 134.

VIII, 4-5 a figuré dans le même *Abaris* que la scène de la Rencontre où Pythagore est identifié au dieu hyperboréen. Nous avons constaté d'autre part que, dans la légende de l'époque impériale, la procréation par Mnésarque et l'intervention apollinienne apparaissent conjointement. On est ainsi amené à envisager la possibilité d'une synthèse des deux thèmes à première vue incompatibles : l'histoire de la réincarnation et celle de l'épiphanie d'Apollon hyperboréen seraient les morceaux d'une même construction, modèle de celle qu'attestent Apollonios de Tyane, Alexandre d'Abonoutikhos et Philostrate.

Rien n'empêche en effet de penser que déjà à l'époque d'Héraclide a pu être réalisé le scénario : mariage de Mnésarque et de la Samienne, manifestation d'Apollon à Parthénis, prophétie d'Apollon révélant à Mnésarque que l'enfant qui naîtrait serait le plus beau et le plus sage qui fût jamais.

Les légendes de Platon et d'Alexandre [1], et celle plus ancienne encore d'Héraklès, sont en effet très proches de l'histoire de la naissance de Pythagore.

PYTHAGORE, PLATON, ALEXANDRE. — Un *φάσμα ἀπολλωνικόν* approche de Perictione qu'Ariston a épousée le jour même, mais avec laquelle il n'a pu, même en essayant la violence [2], consommer son union. Puis le dieu apparaît à Ariston, lui apprend que sa femme est grosse et lui interdit de faire acte de mari jusqu'à la naissance de l'enfant [3]. Platon vient au monde le 7 thargélion, jour de la naissance d'Apollon Délien [4]. — Suivant une tradition rapportée par Plutarque [5], Olympias, avant la nuit des noces, croit voir qu'elle est frappée au sein par un éclair [6] et postérieurement au mariage un

1 Cf. Usener, *Weihnachtsfest,* p. 70 et suiv. ; Fehrle, *Kult. Keuschheit,* p. 3 et suiv. ; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* t. I, pp. 54-57.

2. La tentative de viol d'Ariston n'a de parallèle dans aucun récit analogue. Le trait me paraît emprunté à la légende de la mère d'Apollon : Ariston reproduit Titye tentant de faire violence à Latone.

3. *Membra disjecta* entre Olympiodore, *Vie de Platon,* p. 1, West. et Diogène Laërce III, 2, cf. Jérôme, *Adv. Jovinianum,* I, 42 (Diogène cite Speusippe, Cléarque et Anaxilaïde). — Plutarque, *Symp.,* VIII, 1, 2 sait de plus qu'Ariston devra s'abstenir même d'effleurer le corps de sa femme.

4. Diogène Laërce III, 2, cf. Usener, *l. l.,* p. 71.

5. Plutarque, *Alex.,* II, 2.

6. La vision est remplacée par un rêve dans une des formes de la légende d'Alexandre fils d'Ammon (Justin, XII, 16, 1 ; Lucien, *Dial. Mort.* XII, 2).

songe instruit Philippe de la conception d'Alexandre et prédit ce que sera l'enfant[1].

Union immatérielle — φάσμα, éclair — du dieu et de la jeune épousée encore intacte, annonce au mari de la naissance du héros futur : ces traits sont communs à la légende de Platon et à celle d'Alexandre qui diffèrent en ce qui concerne la fonction du mari. Ariston ne pourra s'unir à Périctione qu'après la naissance, tandis que les expressions de Plutarque « avant la nuit des noces » et « bientôt après le mariage » semblent indiquer qu'à la suite de la scène de la lumière fulgurante l'union d'Olympias avec son mari a été consommée et que physiquement Philippe, nonobstant la visite de l'éclair, reste le procréateur. Dans le premier cas, le mari est un simple figurant, dans le second il joue un rôle actif, qui toutefois n'est que furtivement indiqué.

On aperçoit au premier coup d'œil les contacts de la légende de Pythagore avec les fables qui glorifient la naissance de Platon et d'Alexandre. Parthénis au nom transparent, Olympias non encore entrée au lit nuptial, Perictione en sortant intacte, ce sont trois noms de la même *vierge en puissance de mari* vers laquelle le dieu descend sous forme de φάσμα ou de rayon fulgurant. Héraclide a assurément appris l'histoire du φάσμα apollinien que Speusippe, le neveu du maître, n'a pas dédaigné de recueillir[2]. S'il n'est pas certain que dans sa vieillesse il ait encore entendu raconter la fable de la naissance d'Alexandre, il a sans doute connu un récit d'un type analogue, celui de la naissance d'Hèraklès suivant le *Bouclier d'Hèraklès* et Phérécyde : Alcmène ne se donnera à Amphitryon que quand celui-ci aura tiré vengeance des meurtriers des siens ; le roi thébain part en campagne, mais au moment où il va rentrer, la condition remplie, Zeus prend sa forme et l'épouse vierge croit accueillir son mari : Hèraklès est conçu ; la même nuit Amphitryon revient à son tour et engendre Iphiklès[3]. Avec une complication, nous avons ici la situation d'Olympias, vierge au moment où l'éclair passa, femme de Philippe aussitôt après, et on est d'autant plus disposé à admettre

1. Plutarque, *l. l.* ; Tertullien, *De anima* 46 ; cf. Pseudo-Callisthène, I, 8.
2. Diogène Laërce, III, 2.
3. [Hésiode] *Scut. Herculis*, 34 et suiv. Phérécyde, Scol. *Odyssée*, XI, 266 (*F. H. G.* I, p. 99, fr. 27 = Jacoby, *Fragm. Gr. Hist.*, p. 63, nº 13). Le fr. 28 (Apollodore, *Bibl.*, II, 4, 8 = Jacoby, p. 79, nº 69 a) montre que bientôt Amphitryon apprendra qu'Hèraklès est fils de dieu.

qu'Héraclide a utilisé cette historiette ou une variante[1] que nous verrons que, pour la Descente aux Enfers de Pythagore, il paraît avoir pris partiellement pour modèle la katabase d'Héraklès.

Les circonstances de la nativité. — En ce qui concerne la nativité, Jamblique laisse deviner que son rapport est déficient et néglige des détails peut-être pittoresques, mais indignes d'arrêter l'attention d'un philosophe. Quiconque, est-il dit Jambl. 8, considérera les conditions de cette naissance (αὐτῇ τε τῇ γενέσει ταύτῃ) reconnaîtra qu'il y a une intime parenté entre Apollon et l'âme descendue parmi les hommes. Mais Jamblique n'a relevé aucune circonstance qui fasse preuve; le seul fait miraculeux qui soit mentionné, l'annonce de la Pythie, est un trait banal qui ne peut donner à croire qu'il y ait une relation particulière entre l' « âme » de Pythagore et l' « hégémonie apollinienne ». Jamblique fait allusion à des circonstances que ses lecteurs eussent sans doute jugées probantes, mais qu'il ne leur a pas racontées.

On les trouve chez Philostrate[2]. Le moment de la délivrance approchant, la mère d'Apollonios s'assoupit sur la prairie, sans doute supposée voisine de la source Asbama[3], où l'a envoyée un ordre divin, mais des cygnes forment un chœur autour d'elle, la réveillent par leurs chants, et elle met l'enfant au monde. La prairie rappelle le *leimôn*[4] de Délos, voisin du lac sacré[5], où accouche Latone, les cygnes ciliciens sont fidèles à un emploi traditionnel en saluant la descente sur terre de l'incarnation d'Apollon[6], et le

1. Une autre forme de la légende d'Alcmène contient le même trait que celle de Périctione; suivant Hygin, *Fabul.*, XXIX, Amphitryon sachant qu'un dieu a passé, s'abstient de toucher à sa femme jusqu'à la naissance.

2. Philostrate, I, 5.

3. Philostrate décrit, immédiatement après la naissance, la source miraculeuse Asbama consacrée à Zeus Horkios dont, suivant les gens de Tyane, Apollonios est fils (I, 6). Il n'établit aucun rapport entre cette source et la prairie de I, 5 mais l'association régulière d'une source ou nappe d'eau à la scène de la naissance d'Apollon (Apollon étant né près du Lac Sacré et non loin du Cynthe, on transféra source et montagne à Tegyra, siège d'une légende concurrente, Plutarque, *Pelop.* 16) peut faire supposer qu'il s'agit d'un trait traditionnel simplement adapté à la topographie cilicienne.

4. *Hymn. homer.*, I, 118. La mère du Buddha accouche de même en pleins champs, se tenant à un arbre (cf. Sénart, *Essai sur la Légende du Buddha*, 2e éd., p. 143 et Printz, *Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellsch.*, 1925, p. 125).

5. Theognis, I, 7.

6. Callimaque, *Hymn.* IV, 249-252.

rôle qui leur est prêté est d'autant plus significatif que pour Philostrate Apollonios incarne non Apollon mais Protée : l'adaptateur a transcrit un épisode qui ne s'explique plus par le contexte.

Mais ces thèmes apolliniens sont mêlés à un épisode auquel on chercherait en vain un parallèle dans la légende délienne. La jeune mère reçoit en rêve l'ordre d'aller cueillir des fleurs dans la prairie, elle obéit, et éparpille sur le gazon son butin que surveillent les servantes[1].

Philostrate ne dit rien de plus de ces fleurs apparemment précieuses, qu'un songe venu d'en haut a ordonné de couper. Il n'en a pas su davantage, et a dû copier l'incident tel qu'il était conté chez Apollonios. Les répliques orientales qui ont sauvegardé les connexions originales de l'épisode pourront seules nous apprendre quelle relation unit à l'histoire de la naissance le geste de la jeune femme qui sur l'ordre d'un dieu va cueillir un bouquet[2].

1. Philostrate, I, 5.
2. Cf. *infra*, p. 178.

# CHAPITRE II

## L'ENFANCE ET LES VOYAGES

### I. — PREMIÈRES ANNÉES.

LE RÉCIT DE JAMBLIQUE. — Le récit d'Apollonios qui fait suite à l'histoire de la naissance paraît avoir été conservé assez purement par Jamblique (9-11 : les premières années ; 12-3 le séjour auprès des sages grecs jusqu'au départ pour la Phénicie) : le parallélisme continu avec Philostrate [1] confirme sur ce point les résultats de l'analyse du morceau [2].

L'ENFANT MERVEILLEUX À SAMOS. — Après avoir dit quels furent les premiers éducateurs de Pythagore [3], Apollonios note la beauté et la vertu précoces du fils de Mnésarque, l'émerveillement que produisent les paroles de l'enfant et sa captivante physionomie : à le voir, à l'entendre, chacun se retourne, et tous ceux qu'il regarde sont emplis d'admiration. Le narrateur vante l'éducation qu'il a reçue dès l'enfance, sa ressemblance physique avec les dieux. En tout ce qu'il dit et fait se manifeste la sérénité qui gouverne son âme, il ne s'abandonne pas à la colère, évite de rire, réprime toute passion [4].

1. Cf. Philostrate, I, 7 (la beauté de l'enfant attire tous les regards) à Jambl. 10, Phil., I, 8 (Apollonios laisse pousser ses cheveux) à Jambl. 11 (Pythagore le chevelu), Phil., I, 8 (l'admiration publique se traduit par le dicton : Courez-vous voir l'éphèbe ?) à Jambl. 11 (l'expression « Samien aux longs cheveux » passée en proverbe), Phil., I, 13 (Apollonios a vingt ans quand il perd son père) à Jambl. 10 (Pythagore est jeune encore quand meurt Mnésarque).

2. Cf. *Recherches*, pp. 106 et 130.

3. Jamblique 9. La mention de Phérécyde et d'Hermodamas paraît étrangère à Apollonios (cf. *Recherches*, p. 107, n. 3) à qui doit appartenir l'idée que l'enfant fut confié par son père aux chefs des sanctuaires.

4. Jamblique 9-10.

Aucun de ces traits n'est insignifiant et tous appartiennent à la tradition[1]. Mais l'ensemble a quelque chose de banal, et l'accent pythagoricien fait défaut. Du surhomme qui possède le don unique de l'*anamnèsis* et dispose des acquisitions intellectuelles de ses existences antérieures, on attend plus qu'une simple facilité à apprendre dès le plus bas âge. Et la φυσικὴ θεοείδεια, elle aussi, devait être à l'origine autre chose que l'expression hyperbolique d'une beauté ravissante. Nous apprendrons plus tard[2] qu'Apollonios atténue les merveilles de l'enfance et qu'une narration antérieure donnait un plus vigoureux relief au thème de la science innée et à celui de la ressemblance physique avec les dieux.

PYTHAGORE ET LES SAGES. — Mais le récit se poursuit. L'adolescent acquiert une renommée qui franchit les limites de l'île natale et parvient jusqu'à Thalès et Bias. L'Ionie retentit de sa gloire que traduit l'expression louangeuse de *Samien aux longs cheveux*[3]. Et quand après avoir, par répugnance pour la tyrannie naissante de Polycrate, quitté Samos à dix-huit ans et étudié auprès de Phérécyde et d'Anaximandre, il se rend chez Thalès, celui-ci le déclare supérieur à tous ses autres élèves, lui communique ce qu'il peut de sa science et le vieux maître avoue que ni ses facultés intellectuelles, ni le savoir qu'il a acquis par l'étude n'égalent ce qu'il aperçoit en Pythagore[4].

Narration hybride qui juxtapose des données disparates. Que Pythagore ait été l'élève de Phérécyde et d'Anaximandre, c'est une opinion ancienne et très répandue en ce qui concerne Phérécyde[5], plus rare et récente pour ce qui est d'Anaximandre[6]. Spéciale à Apollonios, par contre, est l'affirmation sur Thalès, qui aurait communiqué de sa science, à Pythagore, ce qu'il pouvait. L'isolement

1. Ils se retrouvent dans le portrait du Moïse alexandrin, cf. *infra*, pp. 141-3.

2. Cf. *infra*, pp. 141-2, 184-5.

3. Jamblique 11 : τὸν ἐν Σάμῳ κομήτην ἤδη ἐν παροιμίᾳ πολλοὶ πολλαχοῦ τὸν νεανίαν ἐπευφημοῦντες ἐξεθείαζον. Nauck considère les mots ἐν παροιμίᾳ comme interpolés supposant sans doute qu'ils proviennent de J. 30, où il est question de la longue popularité de la « locution proverbiale » mais Philostrate, I, 8 (cf. p. 16, n. 1) paraît bien garantir l'appartenance à Apollonios.

4. Jamblique 11-12.

5. Andron d'Éphèse et Aristoxène (Diogène Laërce, I, 118-119); Héraclide Lembos, *Polit.*, x, 4 (*F. H. G.*, II, p. 215) reproduisant Aristote, ne dit pas que Pythagore ait été l'élève de Phérécyde, mais le laisse entendre.

6. Porphyre 11 (Antonios Diogénès); Apulée, *Flor.*, 15.

2

d'Apollonios ressort particulièrement du fait qu'Apulée avec qui il concorde pour le nom des autres maîtres (Créophyle, Phérécyde, Anaximandre) est muet, comme tout le reste de l'ancienne littérature, sur la visite du Samien au Milésien.

Celle-ci a un caractère particulier. Pythagore n'est plus ici, comme il était avec Phérécyde ou Anaximandre, un disciple dont l'esprit se forme aux leçons de plus doctes que lui : Thalès ne lui transmet en fait de science que ce qui est en son pouvoir, apparemment assez peu de chose ; l'élève est supérieur « en génie naturel comme en science acquise » au maître plein d'années [1], et le sage illustre reconnaît modestement qu'un plus grand que lui a paru.

Pythagore et Thalès avant Apollonios. — Les critiques n'ont guère relevé ce trait pourtant remarquable, ni songé à le rapprocher de l'épisode inséré dans les *Iambes* par Callimaque de Cyrène [2] : le « vieillard » Thalès retrace la figure trouvée par « Euphorbe le Phrygien qui premier dessina les formes géométriques et interdit aux hommes les aliments ayant eu vie », c'est-à-dire étudie le théorème de Pythagore, réincarnation d'Euphorbe [3].

Dès le IIIe siècle, une tradition mettait donc le vieux Thalès à l'école de Pythagore géomètre, sensiblement plus jeune que lui d'après les systèmes chronologiques dès lors dominants. Apollonios n'a donc pas inventé l'épisode Pythagore-Thalès, et s'il est un grief à adresser à l'arrangement que nous connaissons par Jamblique 12, c'est qu'il altère la légende merveilleuse en la plaçant dans un faux jour chronologique.

D'après le système de dates où Apollonios emprisonne l'histoire de Pythagore, les faits principaux de la biographie s'ordonnent ainsi :

A 18 ans, départ de Samos [4] ;

séjour de 4 ans auprès des sages grecs (Phérécyde, Anaximandre, Thalès) et phéniciens [5] ;

1. Jamblique 12 (p. 18, l. 9).

2. Callimaque, fr. 83. Le fragment, connu par Diodore de Sicile, X, 6, 4, a été retrouvé avec son contexte dans un papyrus d'Oxyrhinque (*Oxyrh. Pap.*, VII, 33, ll. 119 et suiv. = Diels **1**, A 3 a, R. Pfeiffer, *Callimachi Fragmenta*, pp. 44-45 ; Cahen, *Callimaque*, p. 167).

3. Cf. I. Lévy, *Recherches*, p. 41.

4. Jamblique 11.

5. Le chiffre 4 n'est pas écrit, mais résulte de la comparaison avec les autres postes.

séjour de 22 ans en Égypte[1] ;

séjour de 12 ans en Babylonie, et retour à Samos à 56 ans[2].

Apollonios place donc l'arrivée de Pythagore auprès de Thalès aux alentours de la vingtième année : la précocité du jeune Samien n'a rien d'extraordinaire, et l'hommage de Thalès n'est qu'un compliment à un adolescent admirablement doué, à qui le maître a transmis ce qu'il sait et n'a plus rien à apprendre. Mais il est aisé de montrer que le narrateur à qui Apollonios doit l'anecdote de Milet donnait à la rencontre une tout autre physionomie.

Qu'on lise en effet l'histoire merveilleuse du séjour au Carmel et de l'embarquement pour l'Égypte — épisode qui, d'après le système chronologique d'Apollonios, se place au moment où Pythagore a vingt-deux ans — et l'on sera arrêté par un mot révélateur : les matelots égyptiens qui le reçoivent à leur bord sont saisis d'admiration devant l'*enfant*[3]. Une discordance éclate entre la narration et le cadre chronologique qui lui est imposé. La chronologie, empruntée à la tradition qui fait de Pythagore un vieil étudiant que la victoire de Cambyse arrachera en 525 à ses maîtres égyptiens[4], a oblitéré les lignes d'une légende de l'enfance suivant laquelle le Samien quittant la Phénicie pour l'Égypte est encore un παῖς, c'est-à-dire, suivant la doctrine pseudo-hippocratienne en faveur auprès des néo-pythagoriciens[5], un enfant de huit à quatorze ans.

Si Pythagore a quatorze ans au plus au moment de son départ pour l'Égypte, les événements antérieurs — la renommée du *Samien aux cheveux longs* arrive, avant qu'il ait quitté l'île natale, aux oreilles de Thalès et de Bias ; Thalès reconnaît en lui un génie supérieur au sien propre — doivent se placer, au plus tard, vers la douzième ou treizième année : c'est à peu près l'âge qu'avait Pythagore lors de sa victoire à Olympie, d'après Ératosthène[6].

Peu de documents ont été plus maltraités par la critique que ceux

1. Jamblique 19 (p. 17, l. 3, Nauck).
2. Jamblique 19 (p. 17, ll. 10-11).
3. Jamblique 15 (p. 15, l. 8).
4. Ce système chronologique, le plus abaissé de tous, a été populaire au début de l'Empire romain, comme montre l'inscription de Naples *IG*, XIV, 1297 B, l. 20 et on le retrouve dans l'amalgame des *Theol. Arithm.*, p. 40. Apollonios le doit à la source qui lui est commune avec Apulée, *Florid.* 15.
5. Hippocrate, *De sept.* 5 (VIII, p. 636, Littré), passage cité par Philon, *De op. mundi* 36 (§ 105) et dans les *Theol. Arithm.*, p. 42 ; cf. Delatte, *Études*, p. 182.
6. Diogène Laërce VIII, 47, cf. *Recherches*, p. 22.

que nous venons de passer en revue : Jamblique 12 est resté complètement négligé, les débris d'Ératosthène et de Callimaque ont été interprétés à contre-sens[1]. Rapprochés, ces textes à la vérité délabrés et difficiles fournissent les linéaments de l'histoire complexe du thème de la précocité merveilleuse. Portant encore les cheveux longs et n'ayant pas atteint l'âge requis pour lutter avec les enfants, Pythagore accomplit à Olympie un exploit inouï, dit la rude légende pugilistique reproduite par Ératosthène. Il fit ses découvertes géométriques assez tôt pour que Thalès, son ancien, les ait méditées, croit Callimaque. La sagesse de Pythagore attire l'attention de Thalès, quand le Samien aux cheveux longs vit encore dans l'île natale, elle force l'admiration du grand sage lorsque l'*enfant* fait le pèlerinage de Milet : telle était la version — oblitérée en Jambl. 12 par une chronologie qui fausse la perspective — du narrateur dont s'est inspiré Apollonios.

## II. — PYTHAGORE EN ORIENT.

Le récit de Jamblique 13-19. — Après s'être séparé de Thalès, Pythagore se rend à Sidon, où il converse avec les descendants de Môkhos le prophète et *physiologos*, puis est initié aux mystères à Tyr, Byblos et autres parties de la Syrie, et fait de longues retraites dans le temple phénicien du Mont Carmel[2]. Un jour il descend de la montagne sainte, inaccessible aux profanes, franchit rocs et ravins à la stupéfaction des marins égyptiens dont le navire se trouve d'aventure au pied du Carmel, monte à leur bord, et le vaisseau le transporte, après une traversée dont les circonstances donnent aux Égyptiens l'impression que l'*enfant* est un *daimôn*, jusqu'aux bords du Nil[3]. Il passe vingt-deux ans en Égypte, séjournant dans les sanctuaires, s'instruisant auprès des prêtres et des prophètes dans l'astronomie, la géométrie et les mystères du culte ; puis, fait prisonnier par Cambyse au moment de la conquête de l'Égypte, il est conduit en Babylonie où il reste douze ans, apprenant des Mages culte, doctrine des nombres, musique et autres sciences[4].

1. Cf. *Recherches*, p. 20 et p. 41.
2. Jamblique 13-14.
3. Jamblique 15-17.
4. Jamblique 18-19.

Indépendamment des données chronologiques qui appartiennent au système déjà signalé[1], cette narration comprend des éléments d'inspiration différente. L'épisode de la descente de la montagne et celui de la traversée ont le caractère de contes. Je ne saurais indiquer le modèle de la scène du Carmel où l'enfant traverse, sans regarder où il pose les pieds, les précipices infranchissables et les rochers abrupts, mais l'histoire du voyage d'Égypte est la reproduction d'un modèle célèbre : l'enfant Pythagore — qui s'installe sans mot dire dans un coin du navire, reste à la même place pendant toute la traversée, sans bouger, manger ni boire, et, après le débarquement, se voit élever par les marins, sur le rivage d'Égypte, un autel improvisé où des fruits lui sont offerts — est copié sur l'Apollon du second *Hymne* homérique[2], montant sous forme de dauphin, sur le navire crétois qui le porte à Krissa.

Les Hypomnèmata. — Le récit des études orientales dérive au contraire de la doctrine pseudo-historique qui veut que la science de Pythagore se soit formée au contact des grandes civilisations de l'Afrique et de l'Asie, et il est comme une synthèse des opinions qui à partir du IVe siècle se sont produites à ce sujet[3]. C'est aux *Hypomnèmata*[4] que remonte à notre connaissance le tableau tripartite de Jamblique 13-9 ; en rapprochant les textes complémentaires transmis par Porphyre 6 et Jamblique 158 on obtient cette répartition : aux Égyptiens la maîtrise en géométrie et astronomie, aux Phéniciens la science des nombres, aux Chaldéens l'astronomie encore, aux Mages le magistère du culte et des observances. Le groupement de Jamblique-Apollonios diffère en nombre de points : la science des nombres a émigré de la Phénicie à la Babylonie, les Chaldéens ne sont pas distingués des Mages et l'enseignement de l'astronomie

1. Cf. *supra*, p. 18.

2. *Hymni hom.* II, 210-332.

3. Déjà Isocrate mentionne le voyage d'Égypte (*Busiris*, 12 = Diels, **4**, 4) et s'il est douteux qu'Aristoxène (Hippolyte, *Refut. omn. haeres.*, I, 2, 12 = Diels, **4**, 12) ait prétendu que Pythagore étudia auprès de « Zaratas (Zoroastre) le Chaldéen », la visite de la Babylonie semble connue de Timée, (Justin XX, 4) et la distinction des Chaldéens et des Mages apparaît chez Antiphon, Diogène Laërce, VIII, 3. Enfin la Phénicie intervient chez Néanthe (Porphyre 1) qui parle d'un séjour à Tyr, où Pythagore est l'élève des Chaldéens ; Néanthe place d'ailleurs ce voyage à Tyr au cours de l'enfance, avant l'apprentissage auprès de Phérécyde, puis d'Hermodamas.

4. Porphyre 6, Jamblique 158, cf. *Recherches*, pp. 71 et 75.

leur est retiré. Mais si Apollonios ou Jamblique (le départ des responsabilités est malaisé) ont modifié tel détail ou pratiqué telle coupure, Jambl. 19 conserve fidèlement une information caractéristique des *Hypomnêmata* : la science des astres figure, à côté de la géométrie, parmi celles que Pythagore a acquises en Égypte[1]. Le texte est ainsi un témoin incomplet du système singulier qui fait une part égale à l'Égypte et à la Chaldée dans la découverte de l'astronomie et qui a été entièrement gardé par Philon dans sa *Vie de Moïse*[2]. Mais d'autres sources apparaissent à côté des *Hypomnêmata*.

Le séjour en Phénicie. — A Sidon, Pythagore entre en relations avec les descendants du prophète et *physiologos* Môkhos[3]. Ce nom figure déjà dans la légende de Démocrite antérieure à Posidonios : l'Abdéritain aurait fait sienne la théorie des atomes dont était inventeur le vieux Sidonien antérieur à la guerre de Troie[4]. La fable de Jambl. 14 paraît s'expliquer par un transfert sur Pythagore de cette autre fable, avec substitution apparemment de la doctrine de la *physiologie* pythagoricienne à la doctrine des atomes[5].

Le séjour en Égypte. — Relativement circonstancié pour la période phénicienne, Jamblique l'est fort peu pour la très longue période égyptienne.

Il raconte verbeusement que Pythagore se rendit dans tous les sanctuaires, visita tous les prêtres[6], mais cette phraséologie —

1. Jamblique 158 (Porphyre 6 omet cette particularité).

2. Cf. *infra*, p. 143.

3. Jamblique 14.

4. Posidonios, ap. Strabon, XVI, 2, 14, p. 757 et Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, p. 363 = Diels, **55** A, 55 ; cf. Zeller-Nestle, *Phil. der Griechen*, I, 11, p. 1048, not .

5. L'hypothèse est corroborée par d'autres contacts entre la Légende de Pythagore et celle de Démocrite. De même que Démocrite, Pythagore eut pour maîtres les sages de l'Inde (pour le premier, Élien, *Var. hist.*, IV, 10 = Diels, **55**, A 16 ; pour le second, Alexandre Polyhistor ap. Clément, *Strom.*, I, xv, 70 ; Apulée, *Flor.* 15). On a dû reporter également sur Pythagore l'histoire de Démocrite distribuant sa part d'héritage entre ses frères (Élien, *l. c.*). Car, suivant Porphyre 21, Simikhos, disciple de Pythagore, fit abandon de son patrimoine moitié à sa sœur et moitié aux Centuripins, et il est vraisemblable que l'élève n'a fait que suivre l'exemple donné par son maître : Philostrate, I, 13 et Athanase, *Vita S. Antonii*, 2 (Athanase pastiche lui aussi une vie de Pythagore, cf. *Recherches*, p. 141) introduisent le même épisode dans la biographie d'Apollonios de Tyane et celle de St Antoine.

6. Jamblique 18.

d'où toutefois il semble ressortir que le voyageur a parcouru la Haute-Égypte tout autant que le Delta — masque mal l'absence de tel détail précis qu'on attendait, puisque Thalès [1], l'instigateur du voyage, avait conseillé au jeune Samien d'aller s'enquérir de la science des prêtres de Memphis et de Diospolis (Jamblique eût certainement dû ajouter à ces deux noms celui d'Héliopolis, siège du plus savant des trois collèges sacerdotaux). Il mentionne encore que Pythagore apprit ainsi géométrie, astronomie et cérémonies religieuses [2], mais oublie d'ajouter qu'il s'initia également à la doctrine symbolique des prêtres, omission révélée par l'allusion, faite quelques lignes plus loin [3], à l'origine égyptienne de la méthode symbolique qu'à son retour dans l'île natale le Sage essaya d'inculquer aux Samiens.

La visite aux trois sanctuaires et l'étude des symboles égyptiens, ces données absentes de Jambl. 18-9 mais attestées par Jambl. 12 et 20, sont précisément réunies dans une tradition représentée par Antiphon [4] et Antonios Diogénès [5], et aussi par Clément d'Alexandrie [6] et Plutarque [7], et dont nous trouverons un écho chez Philon d'Alexandrie [8]. On peut résumer ainsi le récit d'Antiphon, précisé en ce qui concerne le détail final par Ant. Diogénès et Plutarque : le roi Amasis remet à Pythagore une lettre d'introduction qui lui ouvre les portes des temples d'Héliopolis, Memphis et Diospolis et le Grec obtient de la sorte d'être admis, de fort mauvaise grâce au début, à connaître les arcanes de la science des prêtres, entre autres la doctrine symbolique incluse dans les hiéroglyphes. On a reconnu

1. Jamblique 12.
2. Jamblique 19.
3. Jamblique 20.
4. Les restes de l'ouvrage d'Antiphon (écrivain inconnu, sans doute d'époque hellénistique) *Sur les Grands Hommes* nous ont été conservés par Porphyre 7 et Diogène Laërce, VIII, 3 : ce dernier texte est un résumé atrophié, mais qui ajoute à Porphyre 7 la mention de l'étude de la langue égyptienne.
5. Porphyre 11. Ant. Diogénès qui raconte seul en détail l'apprentissage de trois sortes d'écriture, dont la symbolique, se rattache à Antiphon (Diogène Laërce, VIII, 3) par la mention de l'acquisition de la langue égyptienne.
6. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, xv, 66. — La proche parenté d'Antiphon, Ant. Diogénès et Clément a été indiquée par Hans Jaeger, *Quellen des Porphyrios*, p. 26.
7. Plutarque, *De Iside*, 10. Plutarque connaît le séjour à Héliopolis et sait que c'est la méthode symbolique qui permet de trouver le sens aussi bien des *acousmata* pythagoriciens que des hiéroglyphes.
8. Cf. *infra*, p. 142

les éléments conservés en Jambl. 12 et 20, mais ils sont associés à une histoire de lettre royale de recommandation, dont Jamblique ne garde pas trace.

LA LETTRE SCELLÉE. — Cet incident n'a pas fait défaut au récit d'Apollonios. Philostrate, décalque d'Apollonios si souvent plus complet que Jamblique, l'a en effet pastiché exactement : le roi indien Phraôtès remet à Apollonios une lettre qui l'accrédite auprès de Jarchas, doyen des Brahmanes[1]. Traduisons : « le Pharaon remet à Pythagore une lettre pour le chef des prêtres d'Héliopolis ou de Memphis », et nous aurons reconstitué l'essentiel du récit omis en Jambl. 18-9.

Toutefois Philostrate ajoute un détail qui met en lumière la faculté de divination du gymnosophiste auprès de qui Apollonios vient s'instruire : Jarchas, avant d'ouvrir le message de Phraôtès, en reconnaît le contenu et annonce que celui qui l'a écrit a oublié une lettre ; on vérifie, et en effet le secrétaire du roi a omis un Δ.

Philostrate a certainement lu chez Apollonios l'histoire de la lettre avec l'appendice qui manque chez Antiphon : Pythagore était porteur d'un pli scellé que le prêtre qui le reçoit déchiffre sans avoir besoin de l'ouvrir. Dans une forme ancienne de la légende, encore parodiée par Lucien dans le *Pseudomantis*, c'est Pythagore lui-même qui lit la lettre close[2]. Mais déjà deux siècles avant Apollonios on avait imaginé de transférer à un prêtre d'Égypte le miracle dont Pythagore devient simplement spectateur : ce stade est attesté, comme on verra plus loin[3], par le Juif alexandrin Artapanos.

LE SÉJOUR EN CHALDÉE. — La période chaldéenne est encore plus maltraitée que la précédente. En passant sous silence l'astronomie, en englobant sous le nom de Mages tous les maîtres babyloniens de Pythagore, Jamblique altère la tradition qui fait à Babylone sa part dans l'enseignement de la science du ciel, et qui sépare les Chaldéens des Mages (= Zaratas-Zoroastre).

PYTHAGORE ET ZARATAS. — Zaratas-Zoroastre est nommé par la source de Diogène Laërce[4], par Antonios Diogénès, Clément

1. Philostrate, II, 40.
2. Cf. *infra*, p. 130.
3. Cf. *infra*, p. 147.
4. Le nom ne figure pas chez Diogène Laërce, VIII, 3, mais subsiste, sous la forme Zares, chez Scol. Platon, *Rép.*, 600 b (copiste d'Hésychios, qui lui-même reproduit la source de Diogène Laërce, cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 13).

d'Alexandrie et Apulée [1], mais seul de ces informateurs Ant. Diogénès raconte en détail la visite de Pythagore au Mage établi à Babylone. Il nous apprend que Pythagore fréquenta Zaratas qui le purifia des souillures de sa vie passée, lui apprit les règles de la sainteté, et lui inculqua un « Discours sur la Nature [2] ».

Ce témoignage tardif et (à part l'indication relative au « Discours » [3]) isolé ne paraît pas négligeable. Ant. Diogénès n'a inventé ni l'enseignement de Zaratas à Pythagore, attesté par ailleurs, ni la purification qu'il signale en passant sans y attacher d'importance. La scène de la purification en elle-même ne prête pas au soupçon : d'après un autre récit, qui remonte peut-être également à Ant. Diogénès, Pythagore fut purifié par les mystes de l'Ida avant de descendre à l'Antre de Zeus [4], et dans la *Nécyomantie* de Lucien, pastiche de la Descente aux Enfers de Pythagore, Ménippe ne peut affronter l'Hadès qu'après avoir subi une longue série de lustrations dirigées par le Mage Mithrobarzane, un des disciples et successeurs de Zoroastre [5]. L'Apollon hyperboréen incarné pouvait sans déroger se soumettre à un rite cathartique : Apollon pythien n'avait-il pas été purifié par le Crétois Karmanôr de la souillure qu'il avait contractée en tuant Typhon [6] ?

Il semble donc qu'on doive admettre qu'une tradition antérieure à Ant. Diogénès donnait place, dans l'histoire du voyage à Babylone, à une purification administrée par Zaratas. Autant qu'on peut en juger par le bref récit que nous possédons, les relations de Pythagore avec Zaratas et la scène de la purification étaient reléguées à la fin du séjour en Orient, vers le moment où le voyageur va rentrer à Samos et entreprendre son apostolat personnel. Diogène ne nous dit pas quel fut le rite employé par Zaratas ; mais la part qui est faite, dans le cas de Mithrobarzane et Ménippe, aux baptismes dans l'Euphrate (le trait est oblitéré dans l'histoire de la Descente à l'Ida, où toutefois sont signalées de significatives stations au bord de la

1. Porphyre 12 ; Clément, *Strom.*, I, xv, 66 ; Apulée, *Flor.*, 15. Les *Hypomnémata* (Porphyre 6) ne nomment pas Zaratas, mais distinguent nettement les Chaldéens astronomes des Mages.

2. Porphyre 12.

3. Cf. *Recherches*, p. 94.

4. Porphyre 17, cf. *infra*, p. 28.

5. Lucien, *Necyom.*, 6-7, cf. *infra*, p. 98.

6. Pausanias, X, 7, 2.

mer et d'une rivière) et d'un autre côté la pratique par Pythagore de la purification par l'eau marine[1] font penser que Zaratas a dû avoir recours à une lustration par l'eau vive d'un fleuve babylonien.

## III. — LE DERNIER SÉJOUR A SAMOS.

LE RETOUR. — Revenu à Samos au bout de douze ans de captivité babylonienne, Pythagore y est accueilli avec enthousiasme. Aux vieillards qui l'avaient connu jadis, il paraît plus beau encore et plus sage qu'au temps de sa jeunesse. La cité l'invite à enseigner à tous son savoir, et il s'efforce de le communiquer suivant la méthode symbolique qu'on lui a inculquée en Égypte. Mais nul ne se soucie de ses leçons[2], et Pythagore réussit seulement à intéresser à ses études un jeune athlète, son homonyme, Pythagore, fils d'Eratoklès[3].

Le rédacteur de cet incohérent récit, trouvé sans doute tout constitué par Jamblique chez Apollonios, a juxtaposé deux versions diamétralement opposées : suivant l'une Pythagore fut à Samos un maître fêté[4], suivant l'autre il se heurte à l'indifférence publique et prêche dans le désert[5]. La première de ces conceptions paraît celle de l'auteur commun de Porphyre 9 et Jamblique 26-7 (peut-être Antiphon[6]) ; la seconde appartient à une source qui, comme il résulte de la suite du récit sur le séjour de Samos, attribuait à l'incuriosité des Samiens pour la doctrine de leur compatriote une importance décisive dans l'histoire de Pythagore, car elle fournira la raison de l'expatriation.

L'ÉMIGRATION. — La gloire de Pythagore s'est répandue par toute la Grèce et de partout les plus sages et les meilleurs accourent pour l'entendre. Samos lui rend hommage à sa manière, le chargeant, malgré sa répugnance, d'ambassades et de liturgies. Pythagore reconnaît qu'on ne peut être à la fois philosophe et obéir aux lois

1. Cf. *infra*, p. 44, n. 2
2. Jamblique 20.
3. Sur l'histoire de Pythagore, fils d'Ératoklès, cf. *Recherches*, p. 123, n. 4.
4. Jamblique 20, ll. 15-16.
5. Jamblique 20, ll. 18-20.
6. C'est l'opinion de Bertermann, *De Iamblichi Vit. Pyth. fontibus*, p. 67 (qui l'attribue à Rohde) et de H. Jaeger, *Quellen des Porphyrios*, pp. 27-28. Rohde, *Rhein. Museum*, 1872, p. 25, songeait à Aristoxène.

de la cité; d'ailleurs tous ceux qui ont été philosophes avant lui ont passé leur vie à l'étranger. Il s'éloigne donc pour échapper au fardeau des affaires publiques[1]. Suivant quelques-uns toutefois, il se détourne de ses compatriotes à cause de leur dédain de l'étude et part pour l'Italie, estimant que là est la patrie où sont des hommes avides de savoir[2].

Des mobiles opposés ainsi juxtaposés et rapportés à des informateurs différents, le premier — sentiment de l'incompatibilité des charges et honneurs publics et de la profession de philosophe — se ramène à la répugnance de Pythagore pour le régime politique sous lequel il est contraint de vivre. Il semble qu'il y ait là une adaptation à la situation générale supposée par la chronologie de Jambl. 19-25 (Samos est cité libre au moment du retour) de l'explication donnée depuis Aristoxène[3] du départ sous Polycrate : il ne convient pas à un homme libre (ou un philosophe)[4] de vivre sous un régime tyrannique.

L'autre se rattache directement au thème fondamental de l'indifférence des Samiens : Pythagore n'a pas trouvé de disciples auxquels il puisse transmettre sa pensée, et il lui faut chercher ailleurs une patrie véritable. Des contemporains d'Apollonios ont exprimé une idée analogue. « Bien rares, a dit Plutarque, sont les penseurs et les sages que leur patrie ait bien traités[5]. » Et Dion[6] nomme Pythagore à côté d'Homère et de Zénon comme exemples de la loi qui éloigne les grands hommes de leur terre natale. Mais combien plus précise est la formule de l'auteur de Jamblique 28 : Pythagore se décide à l'exil volontaire parce qu'il est incompris de ceux parmi qui il est né.

## IV. — LA DESCENTE A L'ANTRE DE L'IDA.

Jamblique n'a reproduit aucun détail du voyage qui mène Pythagore de son île natale en Italie ; mais un épisode de Philostrate

1. Jamblique 28 (jusqu'à ἀσχολίας).
2. *Ib., in fine* (depuis ὡς δ'ἔνιοι λέγουσι).
3. Aristoxène, ap. Porphyre 9.
4. C'est avec cette nuance que l'idée est exprimée Porphyre 16.
5. Plutarque, *De exil.*, 13, 604 d.
6. Dion Chrys., *Or.*, XLVII, 5-6 (II, p. 107 Guy de Budé).

semble permettre de prêter à Apollonios une descente de Pythagore à l'antre de l'Ida.

Le récit de Porphyre. — Porphyre 16-7 fait mention, entre Samos et Crotone, de deux étapes (Delphes et la Crète). Dans l'île, Pythagore entre en rapports avec les mystes du Dactyle Morgès qui le purifient à l'aide de la pierre de foudre et l'astreignent à des rites qui le rendent apte à entreprendre la descente : le matin il s'étend au bord de la mer, il passe la nuit auprès du fleuve, enveloppé dans une toison noire. Descendu dans l'antre, il y demeure les vingt-sept jours traditionnels, exécute les rites en l'honneur de Zeus, et voit le trône dressé une fois par an pour le dieu [1].

Diogène Laerce. — Cette version est complétée sur un point de détail, par Diogène Laërce [2] : Pythagore descend dans l'antre de l'Ida en compagnie d'Épiménide [3]. Épiménide, le καθαρτής par excellence [4], est sans doute le principal des « mystes du Dactyle Morgès » auxquels Porphyre prête une cathartique particulière (aucun autre texte ne met Épiménide en rapport avec les Dactyles, mais il est qualifié de Courète ou nouveau Courète [5], et les Courètes étaient identifiés aux Dactyles [6] ou censés descendre de ceux-ci [7]).

Philostrate. — C'est évidemment sur le patron de ce conte de l'Ida que Philostrate a modelé la descente à la grotte de Trophonios. Apollonios de Tyane descend par l'ouverture de Lébadée et ressort, au bout de sept jours, par Aulis. Ce qu'il cherche, c'est une doctrine : il demande à Trophonios quelle est la philosophie la plus parfaite et la plus pure, et obtient naturellement une réponse favo-

1. Porphyre 17.

2. Diogène Laërce, VIII, 3. Cette brève notice est intercalée dans l'extrait d'Antiphon sur les voyages en Orient que nous connaissons déjà. On admet parfois qu'elle dérive elle-même d'Antiphon (Bertermann, *De Iamblichi... fontibus*, p. 42), mais il semble (cf. H. Jaeger, *Quellen des Porphyrios*, p. 26) que ce soit plutôt une enclave hétérogène au contexte où elle a été insérée par Diogène Laërce, peut-être d'après Favorinus.

3. Nous laissons de côté le Papyrus mutilé d'Herculanum où Crönert, *Studien zur Palaeogr.*, VI, p. 147, a voulu retrouver la mention d'Épiménide et de la descente à l'antre de l'Ida ; les restitutions de Crönert sont chimériques.

4. Jamblique 136 = Porphyre 29.

5. Diogène Laërce, I, 115 (d'après Myronianos) ; cf. Plutarque, *Solon*, 12 (Diels, **68**, A 1 et 4).

6. Strabon, X, III, 7.

7. Diodore de Sicile, V, 65.

rable à l'enseignement de Pythagore[1]. Rien ne faisait prévoir, ni chez Porphyre et Diogène Laërce ni par ailleurs, le curieux détail de la grotte à deux issues, mais la leçon cherchée auprès de Trophonios est moins inattendue : car les Dactyles idéens étaient les inventeurs de la philosophie[2], les mystes de l'Ida menaient dès l'époque de Minos, à en croire Euripide[3], une existence conforme aux règles de la vie pythagorienne, et le créateur de l'histoire de la descente à l'Ida a évidemment voulu faire de Pythagore un héritier de la tradition transmise de Morgès à Épiménide.

Cette tradition morcelée permet de rétablir assez exactement l'ordre des faits.

Descente a l'Ida et Katabase. — La descente est précédée de l'accomplissement des rites purificatoires exécutés sous la direction des « mystes du Dactyle Morgès » ou plutôt d'Épiménide.

Pythagore effectue la visite de l'antre en compagnie d'Épiménide : le *catharte* lui sert manifestement de conducteur.

Entré par Lébadée, le sosie de Pythagore ressort par Aulis ; l'antre de la légende devait donc avoir — si Philostrate reproduit fidèlement Apollonios, ce qui ne paraît pas douteux — deux issues, l'une pour l'entrée, l'autre pour la sortie.

Enfin le but de l'entreprise est l'acquisition de vérités doctrinales et de règles de conduite.

Sur tous ces points la visite à l'antre de l'Ida reproduit les caractéristiques de la Descente de Pythagore aux enfers et elle n'est autre qu'un substitut de la Katabase qui, comme nous verrons, faisait le centre de l'*Abaris* d'Héraclide[4].

1. Philostrate, VIII, 19. Par ailleurs (dans l'histoire de la visite aux Brahmanes de Jarchas, II, 41, cf. III, 17) Philostrate place un épisode sans corrélation avec le contexte et laissé inexpliqué : Apollonios de Tyane se rend auprès des Sages de l'Inde pour acquérir leur science et est admis à voir le trône du roi Phraôtès. Cela semble bien une réminiscence de la visite au trône du Zeus idéen (Porphyre 17).

2. Diodore de Sicile, V, 64.

3. Euripide, fr. 472 (Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 19), cf. Jane Harrison, *Prolegomena*, p. 478 ; Aly, *Philologus*, 1912, p. 465 ; M. Croiset, *Revue des Études grecques*, 1915, pp. 219 et 227.

4. Cf. sur les rites préparatoires *infra*, p. 98, sur le couple du visiteur et du conducteur, p. 83, sur les deux issues, p. 109, sur la leçon finale, p. 108.

## CHAPITRE III

### PYTHAGORE A CROTONE

#### I. — L'ARRIVÉE.

PYTHAGORE ET LES PÊCHEURS. — Par Jamblique 36 (Apollonios [1]) nous apprenons que Pythagore a dû débarquer à Sybaris [2] et qu'il fit à pied le chemin qui, longeant la mer, unit Sybaris à Crotone. C'est à l'approche de cette dernière ville que se place le premier fait qui désigne l'arrivant à l'admiration des Crotoniates.

Apercevant des pêcheurs qui retirent de l'eau leurs filets chargés, Pythagore leur indique le nombre exact des poissons qu'ils ont pris. Les pêcheurs se récrient : si le chiffre annoncé est conforme à la réalité, ils se déclarent prêts à rejeter leur butin à la mer. On vérifie : Pythagore ne s'est pas trompé d'une unité, et les pêcheurs tiennent leur promesse, d'ailleurs dédommagés généreusement par l'étranger. Chose merveilleuse, pendant le temps fort long qu'exigea le dénombrement, aucun des poissons ne rendit l'âme [3]. Les pêcheurs colportent aussitôt l'étonnante nouvelle et répandent autour d'eux le nom de Pythagore qu'ils ont appris des enfants [4]. On aspire à voir l'auteur du prodige, et quand il se montre, les Crotoniates, rien qu'à porter les yeux sur lui, sont saisis d'émotion.

L'anecdote qui était fort répandue (Plutarque et Apulée la connaissent [5]) met en relief à la fois la pénétration extraordinaire de

1. V. *Recherches*, p. 109.

2. Cicéron, *De rep.*, II, 28, paraît également savoir que Pythagore arriva à Crotone par Sybaris.

3. Jamblique 36 = Porphyre 25 ; la suite d'après Jamblique seul.

4. La marmaille représente ici comme dans d'autres contes (Plutarque, *De Iside*, 14) un public bavard et badaud, informé des menus faits que les grandes personnes ignorent.

5. Plutarque, *Symp.*, VIII, 8, 3 et *De cap. ex inimicis ut.*, 9 ; Apulée, *Apologia*, 31.

Pythagore, le respect des animaux qui est un point essentiel de sa doctrine, la vertu latente qui réside en lui et les sentiments qu'à première vue il suscite. Bien différents des Samiens qui ont dédaigné leur concitoyen, les Grecs d'Italie sont aussitôt pris d'admiration. La rumeur qui précède Pythagore, l'émerveillement qu'il inspire, tous ces traits annoncent et préparent le coup de foudre de la Prédication.

## II. — LA GRANDE PRÉDICATION.

A peine arrivé à Crotone, Pythagore remporte un succès décisif. Il parle, une révolution prodigieuse s'accomplit en un instant, et une société nouvelle s'organise.

De ce triomphe oratoire, les sources principales de l'époque romaine reproduisent de manière diverse les circonstances. Nous distinguons la relation de l'Anonyme de Jambl. 29 et 92 [1], celle de Nicomaque en Jambl. 30 (= Porphyre 20) complété par Jambl. 132, ce dernier récit ayant lui-même un pendant en Jambl. 195 ; celle d'Apollonios en Jambl. 37-57 complété par Jambl. 254-7.

Le récit de l'Anonyme. — Les indications de Jamblique 29 sont très sommaires. A Crotone [2], Pythagore, par ses exhortations, conquit un grand nombre de fidèles de sorte que, dit-on, il eut six cents disciples [3], qui non seulement acceptèrent sa philosophie, mais encore, conformément à ses commandements, pratiquèrent la vie en commun. Les six cents, ajoute le narrateur, sont ceux qui s'adonnèrent à la philosophie, par opposition au grand nombre des « auditeurs [4] ».

Jamblique a résumé un récit plus circonstancié : la négligence avec laquelle il a opéré est décelée par le mot qui lui échappe quelques lignes plus loin [5] quand, mentionnant d'après Nicomaque l'institu-

1. Sur l'attribution à l'Anonyme de Jambl. 29 et 91-93, généralement assignés à Apollonios, v. *Recherches*, p. 111.

2. Le texte porte : ἐν πρώτῃ Κρότωνι ἐπισημοτάτῃ πόλει. Je croirais volontiers que quelques mots sont tombés après πρώτῃ et qu'il était question d'une première assemblée (cf. Jambl. 30, début : ἐν μιᾷ μόνον ἀκροάσει... ἣν πρωτίστην... ἐποιήσατο).

3. Le texte porte ἀνθρώπους, que Nauck juge avec raison intolérable ; il devait y avoir μαθητάς, γνωρίμους ou un terme analogue.

4. La glose à ἀκροαταί (οὓς ἀκουσματικοὺς καλοῦσιν) est sans doute de Jamblique même.

5. Jamblique 30 (p. 22, ligne 18 Nauck).

tion du régime de la communauté des biens, il ajoute ὡς προσελέχθη. Jamblique renvoie à ce qu'il croit avoir dit plus haut, oubliant qu'au moment de transcrire que Pythagore ordonne la « vie en commun » il a omis d'indiquer que le réformateur commande aussi le renoncement à la propriété individuelle. Dans l'histoire de la Rencontre de Pythagore et d'Abaris[1], il révèle pour la seconde fois la présence, dans un discours de Pythagore qui ne peut être que celui qui est indiqué en Jambl. 29, de la prescription omise. Abaris abandonne son or à ceux qui, *convaincus par le Discours,* avaient mis leurs biens en commun.

L'Anonyme sait donc que, à la suite d'un Discours apparemment solennel, six cents disciples adoptèrent la philosophie apportée de Samos et se soumirent à un régime social nouveau, caractérisé par la vie en commun (κοινοβίους)[2] et la communauté des biens (τάς τε οὐσίας κοινὰς ἔθεντο, ὡς προσελέχθη) tandis qu'un plus grand nombre, sans se plier à la stricte observance, deviennent les « auditeurs ».

Le récit de Nicomaque. — La narration de Nicomaque, dont Porphyre 20 donne seulement la première partie qui contient au demeurant l'essentiel, est reproduite plus complètement par Jamblique 30[3]. Dans la première Assemblée, ouverte au peuple tout entier, qu'il tint en Italie, Pythagore convertit plus de deux mille Crotoniates. Les assistants, sans rentrer dans leurs maisons, fondent une immense *Société d'auditeurs* (homakoeïon) où entrent femmes et enfants et ils soumettent à leur régime toute la Grande-Grèce. Ils acceptent, comme si elles venaient de la divinité, les instructions de Pythagore et y conforment tous leurs actes ; une concorde durable unit le groupe des disciples ; leur bonheur leur vaut les félicitations des voisins. Les biens sont mis en commun, comme il a été dit[4], et les Crotoniates égalent Pythagore aux dieux[5], voient en lui un bon *daimôn,* ami des hommes, et proclament que c'est dans l'intérêt des

1. Jamblique 92.

2. L'auteur de Jamblique 81, qui est peut-être identique à celui de Jambl. 29 et en tout cas dérive de la même tradition, emploie la même expression pour la communauté des biens, et une expression synonyme pour la vie en commun (κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε καὶ τὴν συμβίωσιν... διατελεῖν).

3. Cf. *Recherches,* p. 96.

4. « Comme il a été dit » est naturellement absent de Porphyre qui ignore la source d'où provient Jambl. 29.

5. La partie commune à Porphyre et Jamblique s'arrête ici (κατηρίθμουν) ; la suite d'après Jamblique.

hommes et pour leur redressement qu'il est venu, revêtu de la forme humaine, portant le flambeau sauveur du bonheur et de la sagesse, don le plus précieux qui eût jamais été et qui serait jamais envoyé des dieux.

On voit que Nicomaque concorde avec l'Anonyme de Jambl. 29 et 92 en ce qu'il connaît un grand discours qui eut pour conséquence la fondation d'une société dont les membres pratiquent la communauté des biens. L'indication sur les Crotoniates qui ne rentrent pas dans leurs maisons paraît indiquer de plus qu'à partir du discours les convertis pratiquèrent la vie en commun. D'autre part les données numériques semblent apparenter les deux narrations. En Jambl. 29, le nombre des disciples de la stricte observance est fixé à six cents[1], chiffre qui ne se retrouve que chez Diogène Laërce VIII, 15, sans doute tributaire de Favorinus[2] : or, d'après toutes les autres sources, Justin-Timée[3], Apollonios[4], Diog. Laërce VIII, 3[5], Lucien[6], Athénagore[7], le chiffre est de trois cents : Jambl. 29, remonte donc à un modèle qui multiplie par deux les nombres de la tradition commune. Or, alors qu'Apollonios, fidèle au chiffre 300 en ce qui concerne les disciples stricts[8], veut que Pythagore ait eu un autre et plus vaste auditoire, les Mille[9], Nicomaque en Jambl. 30 élève à deux mille le nombre des membres de la grande réunion. Il est bien probable que dans le cas des six cents comme dans celui des deux mille, il y a application mécanique d'un même procédé de surenchère par doublement des trois cents et des mille primitifs.

Mais en face de ces coïncidences qui indiquent entre l'Anonyme

1. Chiffre imprudemment contesté par Cobet, *Coll. critic.*, p. 316 et Nauck, note à p. 22, ll. 4-5 de son *Éd.* de Jamblique.

2. Cf. *Recherches*, p. 114 et suiv. — Suidas, *s. v.* γνώριμοι, est tributaire de Diogène Laërce.

3. Justin, XX, 4.

4. Jamblique 254, 260.

5. Diogène Laërce est ici tributaire de sa source principale comme il ressort de la récurrence du chiffre trois cents chez Hésychios (Scol. Platon, *Rép.*, X, 600 b).

6. Lucien, *Vit. Auctio*, 6.

7. Athénagore, *Suppl. pro Christianis*, 31 (Athénagore dépend d'une source très voisine de celle de Diogène Laërce, VIII, 3 et d'Hésychios, comme montre sa relation sur l'incendie où périt Pythagore).

8. Jamblique 254, 260.

9. Jamblique 45, cf. *infra*, p. 35.

et Nicomaque une assez proche relation, on remarque une sensible divergence. Le texte de Jambl. 30 = Porph. 20 étend aux deux mille l'acceptation intégrale des préceptes de Pythagore et notamment l'obligation de la communauté des biens, limitée en Jambl. 29 aux six cents, distingués de la masse « plus nombreuse ». Le récit de Nicomaque, sur ce point, ne peut qu'inspirer la défiance. Le membre de phrase « ils mirent leurs biens en commun » arrive, fort mal à propos, au milieu d'un développement consacré aux résultats généraux de la prédication et principalement à la vénération inspirée par Pythagore : il semble bien que Nicomaque ait placé au hasard un renseignement hâtivement extrait qui d'abord concernait exclusivement l'élite de la stricte observance. L'idée que les auditeurs « ne rentrent pas dans leur maison » n'est pas plausible s'il s'agit d'une grande partie de la population de Crotone, abandonnant en masse les demeures familiales ; cette retraite n'a de sens que dans le cas spécial de ceux qui, suivant la conception de l'Anonyme de Jamblique 29, décident de vivre en commun, des jeunes gens qui, d'après Apollonios [1], rompent avec leurs proches et voient dans leurs confrères leur famille véritable. Nicomaque efface donc la distinction nettement établie ailleurs entre deux groupes dont le moins nombreux est caractérisé par la pratique du communisme à laquelle échappe la majorité. Allant plus loin dans cette voie, il incorpore à l'auditoire les femmes et les enfants qui dans toutes les autres versions circonstanciées, si diverses par ailleurs [2], sont gratifiés d'un enseignement particulier [3].

L'esquisse de Nicomaque offre donc une simplification grossière, par rapport aux récits comparables, de l'histoire de la Prédication. Elle conserve pourtant quelques épisodes d'une excellente tradition. Telle est, interprétée avec la restriction nécessaire, l'information sur les auditeurs qui, quand le maître a parlé, forment une société nouvelle, « sans rentrer dans leurs maisons » ; telle est aussi l'acclamation

1. Jamblique 257.

2. Dicéarque (Porphyre 18) ; Hermippe (Diogène Laërce, VIII, 41) ; Apollonios (Jamblique 51-56).

3. Un autre signe du désordre introduit par Nicomaque dans son exposé des faits est à noter : les convertis fondent sans désemparer la Grande-Grèce. Il y a là un mélange de données hétérogènes : la popularité immédiate que vaut à Pythagore, parmi les populations d'Italie, la prédication de Crotone (Apollonios, ap. Jambl. 57) et l'extension du régime pythagorien à Sybaris, Rhegion, Locres (Nicomaque, ap. Porphyre 21 et Jamblique 33).

finale à Pythagore qui apporte « à l'humanité le don le plus précieux que les dieux aient encore envoyé et enverraient jamais » — formule manifestement empruntée au *Timée*[1] par un admirateur de Platon que nous retrouverons.

Le récit d'Apollonios (Jamblique 37-57). — Dans la version d'Apollonios conservée par Jamblique 37-57, quatre harangues convertissent ou édifient successivement quatre auditoires différents.

I. — Peu de jours avant son arrivée à Crotone, Pythagore se rend au gymnase où il adresse aux jeunes gens de longues exhortations, tissu de lieux communs de morale pythagoricienne ou vulgaire (Jambl. 37-42) que termine un panégyrique de l'étude et de la philosophie (Jambl. 42-4).

II. — Les jeunes gens, charmés, vont dire à leurs pères ce qu'ils ont entendu et ceux-ci, qui sont les *Mille*[2], convoquent Pythagore dans la salle du *synedrion* et le prient de les gratifier eux aussi de ses avis.

Pythagore satisfait au vœu des Mille. Parmi les conseils qu'il leur prodigue, on remarque celui d'élever un sanctuaire aux Muses gardiennes de la concorde (Jambl. 45) et de garder la fidélité à leurs femmes légitimes (Jambl. 48). On lui obéit et les Crotoniates élèvent le Mouseion et se séparent des pallacides que la tradition leur permettait d'entretenir (Jambl. 50).

III. — Puis à la demande des Mille, Pythagore s'adresse aux enfants, réunis dans le temple d'Apollon Pythien : énumération des devoirs du premier âge, interrompue par un panégyrique de la pure enfance, objet de la prédilection des dieux (Jambl. 51-3).

A la suite de ce discours les Crotoniates s'interdisent de prononcer le nom de Pythagore pour ne plus l'appeler que l' « homme divin » (Jambl. 53 fin).

IV. — Enfin vient le tour des femmes, assemblées dans l'Héraion. Exhortées à la pratique des vertus convenables à leur sexe, elles abandonnent leurs ornements au temple (Jambl. 54-7).

Cette longue narration se clôt sur une notice dont la sécheresse fait contraste avec la prolixité antérieure : ces discours valurent à

1. Platon, *Timée*, 47 b.

2. Les *Mille* sont les membres de l'Assemblée dirigeante des villes de l'Italie méridionale, connus, pour Crotone, en dehors d'Apollonios, par Valère Maxime, VIII, 15, et la source de Jamblique 126, pour Locres par Polybe, XII, 16 et pour Rhégion par Héraclide Lembos (*F. G. H.*, II, p. 219, XXV).

Pythagore de grands honneurs, non seulement à Crotone, mais aussi dans le reste de l'Italie (Jambl. 57). Pour retrouver des informations sur les résultats durables obtenus par la prédication il faut se reporter au récit des origines de la catastrophe, où Apollonios décrit la « grande hétairie » des Trois Cents[1] : c'est là que nous apprenons que l'*hétairie* se composait de jeunes gens, fils des magistrats et des riches de la cité[2] (il s'agit évidemment de l'auditoire du gymnase, composé des fils des *Mille*) qui pratiquent dans leur rigueur les principes du pythagorisme, et notamment la communauté des biens[3].

La masse formée par Jamblique 37-57, et 254-7 n'est pas homogène. L'histoire des quatre harangues reproduit avec des additions de toute provenance le récit de Dicéarque dont Porphyre 18-9 n'est sans doute qu'un résumé[4] ; 254-7 appartient au contraire à un ensemble qui, au moins pour ce qui touche au mouvement de Cylon et à la fin de Pythagore, n'a rien à faire avec Dicéarque[5]. Il est remarquable que cette mosaïque garde de nombreux contacts avec l'abrégé étriqué de l'Anonyme de Jambl. 29 et la relation oblitérée de Nicomaque.

APOLLONIOS, L'ANONYME ET NICOMAQUE. — Les trois témoins ont en commun ce caractère fondamental que Pythagore remporte une victoire immédiate par la seule vertu de sa parole[6]; Apollonios et Nicomaque se rejoignent de leur côté en proclamant que le prédicateur est immédiatement entouré d'un prestige quasi-divin : on l'appelle le « divin » (Apollonios), on le considère comme un bon daimôn (Nicomaque). Les trois narrateurs s'accordent encore en mentionnant parmi les résultats de la prédication la mise en commun des biens, seuls toutefois Apollonios et l'Anonyme réservant la pratique du communisme à une élite.

LE RÔLE DES JEUNES. — Apollonios, dans l'identification des dis-

1. Jamblique 254. — Apollonios dit « plus de Trois Cents », inoffensive hyperbole qui ne masque pas sa fidélité à la doctrine commune, cf. Jamblique 260.

2. Jamblique 254.

3. Jamblique 257.

4. V. *Recherches*, p. 51.

5. V. *Recherches*, p. 120.

6. C'est déjà la conception de Dicéarque et elle s'oppose aussi bien à la version merveilleuse d'Hiéronyme, c'est-à-dire d'Héraclide, et à celle d'Hermippe, parodie de la précédente, qu'à celle de Timée (Justin, XX, 4) d'après qui Pythagore réussit au prix d'une lente propagande.

ciples de la stricte observance aux jeunes gens, fils des principaux de la ville, est isolé. Mais déjà Timée[1] sait que les jeunes gens qui voulaient bénéficier des leçons de Pythagore devaient abandonner leurs biens à la communauté. L'assertion de Timée, quoiqu'elle s'applique non à la constitution de la société, mais au recrutement ultérieur, indique qu'Apollonios est l'écho d'une tradition qui a pris des formes diverses. On en retrouve l'influence dans l'esquisse de l'histoire des sectes pythagoriciennes suivant Jamblique 88[2]. La distinction entre *acousmatiques* et *mathématiques* y reçoit une explication qui suppose également un état de la société primitive caractérisé par l'opposition entre la jeune génération qui accepte la nouvelle doctrine avec toutes ses conséquences, et l'ancienne dont l'adhésion est superficielle : Pythagore arrivant en Italie eut parmi les premiers des cités deux sortes de disciples auxquels était distribué en raison de la diversité de leur condition un enseignement différent : aux plus âgés, distraits de l'étude par le soin des affaires publiques, suffit la communication, sans explication, des formules qui indiquent « ce qu'il faut faire » (on reconnaît dans ces ancêtres des acousmatiques les traits signalétiques des *Mille* d'Apollonios, pères de famille et membres du Conseil, et des πολλοὶ ἀκροαταί, ni φιλοσοφοῦντες ni communistes, de Jamblique 29) ; aux jeunes gens (« les philosophants » pratiquant la vie commune de Jamblique 29, les jeunes adoptant la règle communiste de Jamblique 254-7) est réservé le privilège du commentaire approfondi des préceptes et l'étude des sciences.

La concorde. — Des vestiges diversement apparents d'affinité unissent d'autre part Apollonios à Nicomaque en ce qui concerne les deux fins essentielles de la seconde harangue : appel à la concorde, exhortation à la fidélité maritale et au renvoi des pallacides. Sur ce premier point la parenté est évidente : la concorde règne parmi les Deux Mille[3] ; les Mille élèvent un sanctuaire aux Muses

1. Scoliaste Platon, *Phèdre*, p. 279 c, p. 319, Bekker (Nauck, éd. de Jamblique, p. LIX), cf. Jamblique 71-72.

2. Le morceau ne provient sans doute pas d'Apollonios qui place le départ de Samos bien après Polycrate, tandis que l'auteur de Jambl. 88 croit l'expatriation contemporaine du tyran (on ne peut rien affirmer au sujet ni de l'intermédiaire à qui Jamblique doit ce texte — on songe d'ordinaire à Nicomaque — ni de l'auteur premier, en qui Bertermann, *De Fontibus*, p. 19, croit reconnaître Androcyde).

3. Jamblique 30 : ὁμονοοῦντες.

gardiennes de la concorde[1]. Sur le second elle apparaîtra malgré les divergences des narrateurs quand nous aurons rapproché de Jamblique 47-8 et 50 (Apollonios), Jamblique 132, dont le noyau représente Nicomaque[2].

Le renvoi des pallacides. — Suivant Apollonios, les Mille qui sont gens mariés et pères de famille s'autorisent de la coutume pour entretenir des pallacides. Pythagore leur prêche la sainteté du mariage et ils congédient leurs maîtresses.

Jamblique 132 et 195. — De cet épisode de la Grande Prédication, Nicomaque fait une historiette indépendante. L'événement est reporté à une époque ultérieure de la carrière de Pythagore à Crotone : l'école est fondée, elle compte parmi ses membres Brontinos et sa femme Deinônô et c'est cette sage personne qui prie Pythagore de prêcher la réforme des mœurs conjugales. On peut considérer comme certain qu'Apollonios a conservé à l'incident la place que lui assignait une longue tradition (Hiéronyme de Rhodes, écho d'Héraclide, sait que l'assemblée de Crotone honora Pythagore à la suite du récit de la descente à l'Hadès où il décrivit — évidemment pour mettre ses auditeurs en garde contre l'adultère — le supplice des maris rebelles au devoir conjugal[3]) et que Nicomaque reproduit une version secondaire et dégradée.

Jamblique revient une troisième fois sur l'histoire du renvoi des concubines, notant brièvement que Pythagore détourna les Crotoniates τῆς ἀθύτου καὶ νόθης πρὸς τὰς παλλακίδας συνουσίας[4].

Cette très succincte notice, de provenance discutée[5], où ne figure nulle indication de temps ni de circonstance, contient pourtant un trait nouveau : les liaisons illégitimes y sont flétries à l'aide d'une réminiscence de Platon, ἄθυτα δὲ παλλακιδῶν σπέρματα καὶ νόθα[6]. Cet

1. Jamblique 45, cf. 50.

2. V. *Recherches*, p. 116.

3. Cf. *infra*, p. 82.

4. Jamblique 195.

5. Rohde, *Rhein. Museum*, 1872, p. 50, voyait dans l'ensemble de Jambl. 195 une élucubration de Jamblique opérant sur les souvenirs de documents déjà transcrits, comme Jambl. 132, mais ce dernier texte ne contient pas les remarquables expressions τῆς ἀθύτου καὶ νόθης... συνουσίας. Bertermann a fait fausse route à son tour (*De Fontibus*, p. 74) en supposant que Jambl. 195 provient de Timée.

6. Platon, *Lois*, 841 d. Le rapprochement avec Jamblique 195 est dû à Nauck, *ad loc.* qui fait à tort honneur à Jamblique lui-même de cette réminiscence platonicienne.

emprunt aux *Lois* rappelle une expression d'Apollonios, chez qui Pythagore, argumentant contre l'adultère du mari, invoque, parmi des motifs empruntés à une tradition représentée par les *Oeconomiques* pseudo-aristotéliciens [1], le fait que l'épouse a été unie à l'homme par de saintes cérémonies opérées μετὰ σπένδων [2]. L'union conjugale célébrée « avec des libations » s'oppose évidemment aux liaisons immorales inaugurées « sans sacrifice » et les deux termes de l'antithèse, disjoints entre Jambl. 48 et Jambl. 195, ont nécessairement fait partie à l'origine du même texte antérieur à Apollonios. Par une voie détournée, nous obtenons ainsi une nouvelle preuve d'affinité entre Apollonios, écho d'une source apparentée au citateur des *Lois*, et Nicomaque, copiste d'une formule tirée du *Timée*.

CONCLUSION. — On trouve donc chez l'Anonyme, Nicomaque et Apollonios trois variantes d'une même légende des débuts à Crotone. Sans prétendre reconstruire dans le détail un modèle commun aux trois versions — tentative chimérique étant donné la variété des influences qui se sont croisées depuis ou même dès avant Dicéarque jusqu'aux sources directes de nos témoins, — on peut, avec de médiocres risques d'erreur, résumer ainsi l'épisode de l'Assemblée, marqueterie à laquelle un admirateur de Platon a collaboré.

Pythagore se présente aux Crotoniates assemblés, aussitôt on l'écoute et l'acclame. Dociles à sa voix, les hommes reconnaissent la sainteté du mariage et renoncent au scandale des liaisons illégitimes; avec l'ardeur de la jeunesse, leurs fils acceptent toute la nouvelle doctrine et, se séparant de leurs proches, mettent désormais leurs biens en commun; les femmes et les enfants, publics délaissés à l'ordinaire par les législateurs, reçoivent leur part de la bonne parole. On reconnaît en Pythagore un être en quelque sorte divin porteur d'un message tel que jamais le monde n'en avait

1. [Aristote], *Oecon.*, I, 4 (p. 1344, 8, incomplètement transcrit par Diels, **45**, C 5). La source des *Oeconomiques* développe elle-même l'*acousma* de Jamblique 84.

2.

| Jamblique 84 : | Oeconomiques, I, 4 : | Apollonios (Jambl. 48) : |
| --- | --- | --- |
| γυναῖκα οὐ δεῖ ἀδικεῖν τὴν αὐτοῦ, ἱκέτις γάρ· διὸ καὶ ἀφ' ἑστίας ἀγόμεθα. | ὥσπερ ἱκέτιν καὶ ἀφ' ἑστίας ἠγμένην, ὡς ἥκιστα δεῖν ἀδικεῖν· ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἱ θύραζε συνουσίαι. | ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότα μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆχθαι πρὸς αὐτόν. |

reçu ni n'en recevrait et, par delà les limites de Crotone, le renom qu'ont valu au nouveau venu ses sublimes discours se répand sans tarder à travers l'Italie.

## III. — LES MIRACLES.

C'est à Crotone ou aux environs que paraît avoir été placé le théâtre d'une notable partie des miracles de Pythagore. Jamblique nous en a transmis deux catalogues principaux : celui de Jambl. 140-4, de physionomie dans l'ensemble archaïque, paraît conserver assez purement la tradition péripatéticienne (qui nous est parvenue partiellement par d'autres canaux [1]); celui de Jambl. 60-7 et 134-6 [2] (conforme dans l'ensemble à Porph. 23-31), copié sur Nicomaque, mêle des éléments dérivés de Timée, d'Héraclide, à ce qu'il semble, et d'autres encore, à la tradition péripatéticienne avariée.

Faculté mnémonique. — Pythagore possède l'*anamnèsis* qui lui permet de se rappeler qu'antérieurement il a été incarné en Euphorbe [3]. Cette *anamnèsis* n'est pas limitée à sa propre existence antérieure (ou ses existences antérieures [4]) ; il sait aussi sous quel nom ont vécu ceux qui l'approchent [5] ; ainsi il révéla à Myllias de Crotone son identité avec le roi Midas [6], et Apollonios a dû raconter l'anecdote [7] de l'ami qu'il retrouve réincorporé en un chien [8].

Pénétration surhumaine. — A ce pouvoir mnémonique était associé, dans l'histoire d'Euphorbe, le don de seconde vue. Nico-

1. Apollonios le Paradoxographe, *Mirab.*, 6 ; Élien, *Var. Hist.* II, 26.

2. L'emprunt à Nicomaque ne paraît pas dépasser p. 100, l. 2. N. La fin de 136 (ll. 3-4) est un résumé étriqué (emprunté par Jamblique plutôt à l'Anonyme qu'à Nicomaque; cf. *Recherches*, p. 114) de deux des trois miracles de prévision (celui de Métaponte et celui de Mégara Hyblaea) racontés par Andron.

3. Jamblique 63 = Porphyre 26.

4. Jamblique 134 rappelle à ses lecteurs qu'il les a déjà entretenus du souvenir que Pythagore gardait de ses vies antérieures. L'histoire d'Euphorbe de Jambl. 63 ne justifie pas ce pluriel qui s'explique sans doute par la réminiscence d'un document où Pythagore se rappelait plusieurs existences.

5. Porphyre 26 (Nicomaque).

6. Jamblique 143.

7. L'historiette remonte au persiflage de Xénophane, Diogène Laërce, VIII, 36 (= Diels, **11**, B 7).

8. Philostrate, V, 42, transporte l'anecdote sur Apollonios qui aurait reconnu l'âme du roi Amasis dans un lion mené en laisse comme un chien.

maque[1] mentionne assez rapidement, à son ordinaire[2], l'incident du bouclier d'Euphorbe, conservé dans le temple de l'Héra argienne à Mycènes. Diodore[3] raconte l'histoire avec plus de détails : Pythagore désigne un bouclier déposé dans le sanctuaire comme ayant été le sien, ou retourne l'objet et l'on y déchiffre l'inscription Εὐφόρβου. C'est en miniature le miracle de la lecture de la lettre scellée[4]. — Pythagore perçoit l'harmonie des sphères[5].

Pouvoir sur les animaux. — Une série d'anecdotes illustre à la fois la douceur de Pythagore vis-à-vis des animaux et son pouvoir sur eux. Il obtient de l'ourse daunienne qu'elle ne s'attaque plus aux hommes ni même aux bêtes[6], et du bœuf de Tarente qu'il s'abstienne de fèves[7] ; à Olympie un aigle descend à son appel du haut des airs[8].

Pouvoir sur la nature. — Il commande à la grêle et aux vents[9], et procure aussi à ses amis des traversées paisibles, calme les flots irrités des fleuves et de la mer[10]. Maître de l'espace il franchit en un clin d'œil la distance qui sépare Métaponte de Crotone[11], de Tauroménion[12] ou de Sybaris[13].

Guérisons. — Il met en fuite les épidémies[14]. A en juger par l'hyperbole d'Élien rapportant que Pythagore parcourait les villes non pour enseigner mais pour guérir[15], l'ancienne légende a dû

1. Jamblique 63 = Porphyre 26.
2. Cf. Jamblique 135 = Porphyre 28 où l'épisode de la cuisse dorée est semblablement écourté.
3. Diodore de Sicile, X, 6, 2.
4. Cf. *infra*, p. 130.
5. Jamblique 65-67 = Porphyre 30-31. Le trait provient d'une vision de Pythagore : cf. le fragment conservé par le Scol. Ambr., *Odyssée*, 371 et qui est parfois (Bertermann, p. 61), mais sans motif, ramené à Héraclide.
6. Jamblique 60 = Porphyre 23 (En Jamblique 142, l'ourse est caulonienne et le miracle est assez différent).
7. Jamblique 61 = Porphyre 23.
8. Jamblique 62 = Porphyre 25. Olympie est le résultat d'une méprise : l'ancienne tradition disait Crotone (Jambl. 142).
9. Jamblique 135.
10. Jamblique 135 = Porphyre 29.
11. Apollonios le Paradoxographe, *Mir.*, 6.
12. Jamblique 134 = Porphyre 27.
13. Philostrate, IV, 10 (Thourioi est pour Sybaris).
14. Jamblique 135 = Porphyre 29.
15. Élien, *Var. Hist.*, IV, 17.

connaître plusieurs cas de ce genre, à moins qu'il ne s'agisse de miraculeuses guérisons individuelles. Nicomaque sait que pour rendre la santé à l'âme et au corps, il usait de la musique et des incantations[1], et on cite comme exemple du succès de ce procédé le jeune homme de Tauroménion guéri, par un air de flûte approprié, d'un accès de rage folle[2].

Le catalogue de Nicomaque, auquel sont empruntées en majeure partie les informations du tableau qui précède est une sèche énumération où les faits ne sont pas mis en valeur. Rien ne subsiste du pouvoir d'émotion qui devait appartenir à ces légendes dans des narrations moins étriquées et où l'intérêt dramatique était ménagé. D'après les cas où il est possible de comparer Nicomaque à des narrateurs moins pressés[3], on mesure sans peine l'écart qui sépare ses squelettiques abrégés des tableaux qui lui ont servi de modèle, et l'on peut être assuré que telle autre des histoires merveilleuses que nous ne connaissons que par son résumé, par exemple celle des flots calmés, avait dans sa source un tout autre accent.

## IV. — LES ENVOYÉS DE SYBARIS.

Un seul épisode de la vie publique de Pythagore à Crotone est raconté avec quelques détails : le conflit avec les envoyés de Sybaris, exposé par Jamblique en 177 et 178, et en 133, parallèle à 177[4]. Documents par endroits fort obscurs. Jambl. 177, quoique plus circonstancié que Jambl. 133, est loin de fournir des faits un exposé complet, et il faut un effort pour reconstituer l'enchaînement des événements. On réussit toutefois à distinguer ceci.

JAMBLIQUE 177 ET 133. — Au cours d'un mouvement qui éclate à Sybaris, les adhérents d'une des factions égorgent quelques amis

1. Porphyre 30; cf. Jamblique 65.
2. Jamblique 112.
3. Cf. son esquisse de l'histoire de la Rencontre de Pythagore et d'Abaris (Jamblique 135-136, v. *infra*, pp. 47-48) avec la narration de Jambl. 91-93, ou sa notice de Jambl. 135 « sans se tromper, Pythagore annonçait les tremblements de terre » avec l'anecdote connue par Jamblique 136 et Porphyre, d'après Eusèbe, *Praep. Ev.*, X, 3, 6 (v. *infra*, p. 62, n. 7).
4. On admet depuis E. Rohde que Jambl. 177-178 provient d'Apollonios, Jambl., 133 de Nicomaque. La première au moins de ces attributions est très douteuse : Jambl. 177-178 provient plutôt de l'Anonyme, cf. *Recherches*, p. 113.

de Pythagore et à la suite des troubles dont ce massacre a été un incident, des Sybarites appartenant au parti vaincu viennent chercher asile à Crotone, près des autels[2]. Maîtresse de la ville, la faction adverse députe à Crotone des ambassadeurs qui réclament l'extradition des fugitifs : l'un des envoyés avait lui-même participé au meurtre des amis[3], l'autre était le fils d'un des instigateurs de l'émeute, mort dans l'intervalle[4]. Tandis que les Crotoniates hésitent sur la réponse à donner, Pythagore, s'adressant à ses disciples, blâme ceux qui songent à arracher de l'asyle les suppliants. Les envoyés s'en prennent au défenseur des proscrits. Mais au meurtrier Pythagore refuse de répondre (οὐ θεμιστεύειν ἔφησεν). C'est à cause de cette parole, rapprochée d'un autre propos prêtant à la même interprétation, que d'après Jambl. 177, certains (ennemis de Pythagore) l'accusèrent de vouloir se faire passer pour Apollon (Jambl. 133 offre une variante peut-être plus primitive : c'est à cause de cette parole que quelques-uns — admirateurs de Pythagore, — lui ont donné le nom d'Apollon).

Les éléments du récit de Jamblique 177. — Cette narration amalgame un récit connu par Diodore de Sicile[5] (la lutte de Pythagore contre les envoyés du tyran de Sybaris) avec une anecdote, tirée du Περὶ Δικαιοσύνης d'Héraclide[6] (le meurtre du citharède par les Sybarites). Le premier a fourni la fuite des vaincus qui cherchent asile près des autels de Crotone, l'arrivée des ambassadeurs, l'hésitation des Crotoniates, l'intervention de Pythagore en faveur des suppliants (si les extraits de Jamblique étaient plus complets nous y lirions certainement que l'avis de Pythagore fit triompher la cause des proscrits, que la guerre éclata et que la cité coupable fut ruinée). Sur un point, on remarque une divergence digne d'intérêt. Chez Diodore, Pythagore, pour sauver les suppliants, intervient dans la délibération publique ; chez Jamblique, il exprime son sentiment sous la forme d'un avertissement à ses amis : ce trait pourrait se rattacher à la tradition qui veut qu'à un certain moment Pytha-

1. Jamblique 177, pp. 129, ll. 6-7 Nauck.
2. *Ib.*, ll. 5 et 13-14 (cf. Rohde, *Rhein. Museum*, 1879, p. 270).
3. *Ib.*, ll. 7-8 ; cf. Jamblique 133. p. 97, ll. 3-4.
4. *Ib.*, ll. 8-9.
5. Diodore de Sicile, XII, 9 (Diels, **4**, 14).
6. Le récit d'Héraclide est connu par Athénée, XII, 521 e-f (qui seul nomme Héraclide) et Élien, *V. H.*, III, 43 (Voss, nos 11 a et b).

gore cessa de frayer avec la foule et n'eut plus de rapport qu'avec le groupe restreint des Disciples[1].

Les données propres à Héraclide ont également subi un travail de déformation. Au lieu de musiciens, les Sybarites massacrent des amis de Pythagore et c'est celui-ci qui, en prononçant le οὔ σε θεμιστεύσω, assume le rôle assigné à Apollon par Héraclide.

JAMBLIQUE 178. — Jamblique 178 seul offre la suite de l'histoire. Le second ambassadeur, celui qui est fils de l'instigateur défunt du massacre, prend l'offensive et se met à railler l'enseignement de Pythagore sur la métempsycose (il est sous-entendu que les Sybarites savent que Pythagore a cherché à accréditer cette doctrine au moyen d'arguments tirés de son expérience de l'Hadès) : « A ta prochaine visite aux Enfers, je te chargerai d'une lettre pour mon père et tu me rapporteras la réponse ». Mais il s'attire cette riposte : « Je ne vais pas au lieu des Impies » (où, glose le narrateur, sont châtiés les meurtriers). Sur quoi Pythagore se dirige vers la mer pour s'y purifier[2].

C'est encore vers la tradition héraclidienne sinon à Héraclide que nous ramène cette historiette. L'allusion à la descente de Pythagore à l'Hadès (ἐπειδὰν εἰς ᾅδου μέλλῃ καταβαίνειν) est, abstraction faite des citations d'Hiéronyme de Rhodes et d'Hermippe[3], l'unique souvenir qui subsiste de la κατάβασις dans les biographies de Pythagore, et il est d'autant plus précieux qu'il fournit un trait caractéristique que nous retrouverons diversement utilisé dans plusieurs des répliques de la Katabase[4] : Pythagore, quand il va à l'Hadès, évite de pénétrer dans le Lieu des Impies.

## V. — LA CONTROVERSE SUR LA DIVINITÉ DE PYTHAGORE.

Le récit de Nicomaque sur l'Assemblée de Crotone (Jamblique 30)[5] contient un membre de phrase qui semble un corps étranger, celui où il est dit que parmi les Crotoniates les uns identifièrent Pytha-

1. Jamblique 254.
2. Cf. pour ce trait, Jamblique 154, où Pythagore prescrit pour certains cas de souillure, la purification par l'eau de mer.
3. Cf. *infra*, pp. 80 et 132.
4. Cf. *infra*, pp. 107 et 161, n. 3.
5. Cf. *supra*, p. 32.

gore à Apollon pythien, d'autres à Apollon hyperboréen, ou encore à Paiôn, à un génie lunaire, enfin à quelque autre dieu olympien. La parenthèse qui, formellement, interrompt le mouvement de la période, est, pour le fond, en médiocre harmonie avec le contexte. Car on vient d'apprendre que les Crotoniates placèrent au rang des dieux Pythagore, daimôn ami des hommes, ce qui semble bien indiquer qu'ils ne songent aucunement à l'identifier à un Olympien déterminé et que leur état d'esprit est celui des Samiens qui, dans l'Histoire de l'Enfance suivant Apollonios, ont le sentiment d'être en présence d'un fils de dieu ou « comme d'un bon daimôn[1] ».

La diversité d'opinions que décrit l'enclave de Jamblique 30 n'a pu se produire dès l'heure de l'Assemblée. Pour croire que Pythagore était Apollon pythien, il a fallu l'incident raconté par Jamblique 133 et 177 ou des faits analogues[2]; pour l'identifier à Paiôn, il a fallu des guérisons miraculeuses[3]. Ce n'est donc qu'après un assez long séjour à Crotone qu'est concevable la formation des croyances contradictoires qui se partagent l'esprit de quelques admirateurs. Ceux-ci s'élèvent à l'idée qu'un immortel s'est incarné pour vivre parmi eux, mais ils se débattent dans l'incertitude. C'est à Abaris qu'il est donné de démêler la vérité.

1. Jamblique 10.

2. Pythagore communique ses acousmata à ses disciples sous la forme de sentences concises qui semblent les oracles delphiques (Jamblique 34, 105, 161, 213).

3. Les indications relatives au « démon habitant de la Lune » et à l' « Olympien » sont trop imprécises pour être interprétées (les rapprochements de Delatte, *Études*, p. 280, n'expliquent rien). — La mention d'Apollon hyperboréen est suspecte. Aucun indice n'a pu aiguiller l'esprit des Crotoniates vers l'idée que Pythagore était ce dieu lointain. Il y a sans doute chez Nicomaque intrusion d'une donnée empruntée à l'épisode d'Abaris : οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα doit être l'adjonction d'un érudit tardif (Nicomaque lui-même ?) qui a trouvé choquante l'absence du nom divin le plus généralement appliqué à Pythagore-dieu.

# CHAPITRE IV

## PYTHAGORE ET ABARIS

### I. — ABARIS A CROTONE.

Les Sources. — Jamblique revient à quatre reprises (91-3, 135-6, 140-1, 215) sans parler des notices partielles parmi lesquelles Jambl. 147 est importante[1], sur la rencontre de Pythagore et d'Abaris, et il semble qu'on puisse classer ainsi les quatre documents qu'il a utilisés : Jambl. 140-1 occupe une place à part et représente vraisemblablement la version archaïque du recueil péripatéticien, transmise par un excerpteur à qui la légende de Pythagore est antipathique[2]. Des trois autres morceaux, Jamblique 135-6 (= Porphyre 28-9) est de Nicomaque et Jamblique 91-3 (généralement accordé à Apollonios) provient en réalité de l'Anonyme[3]. Plus difficile est le jugement sur Jambl. 215 qui doit être étudié à part : dans cet amalgame de la rencontre avec l'épisode de Pythagore devant Phalaris, il semble que nous ayons, sous une forme détériorée, la version d'Apollonios[4].

Nicomaque, en Jambl. 135-6, ne fournit qu'un sommaire du récit circonstancié de Jambl. 91-3 : il résume sans aucun doute le modèle qui a servi à l'Anonyme, modèle plus complètement représenté sur un point de détail par Jambl. 147 que par 93. Apollonios, de son côté, à en juger d'après l'esquisse de Jamblique éclairée par le pastiche de Philostrate[5], dépend d'une source toute voisine. C'est

1. Jamblique 147 (p. 107, l. 12-p. 108, l. 5, N.) parallèle à Jamblique 93 (p. 69, ll. 6-9) contient un récit plus circonstancié de l'enseignement de la prognose par les Nombres.

2. V. *Recherches*, pp. 14-9.

3. V. *ib.*, p. 111.

4. V. *infra*, p. 50.

5. Philostrate, I, 19 et VII, 11 ; cf. *infra*, p. 53 et suiv.

de la même tradition que Celse[1], Nonnos[2], Procope[3] attestent la longue notoriété[4]. Aucun de ces témoins tardifs n'ajoute d'ailleurs rien d'essentiel[5] au grand récit de Jambl. 91-3 qu'on peut résumer ainsi (nous signalerons en note les indications de Nicomaque et les compléments fournis par Jambl. 147).

La RENCONTRE. — Le vieil et sage Abaris, prêtre de l'Apollon hyperboréen[6], quitte sa patrie, emportant du sanctuaire la flèche colossale d'Apollon, sur laquelle il franchit rivières et montagnes[7]. Tout puissant contre la peste (il guérit pour toujours Lacédémone du fléau) et contre les vents[8], il parcourt la Grèce, quêtant pour son temple. Comme il retourne chez les Hyperboréens avec l'or qu'il a recueilli, il passe par l'Italie. Là (dans un lieu qui n'est pas désigné, mais qui ne peut être que Crotone[9]) il rencontre Pythagore.

1. Origène, *Contre Celse*, III, 31.

2. Nonnos, XI, 32.

3. Procope, *Epist.*, XCVI (Herscher, *Epistol. gr.*, p. 570). — Il est à peine utile de citer Himerios, ap. Photios, 243, p. 374, dont l'intérêt a été fort exagéré par Dyroff, *Philologus*, 1900, p. 613.

4. Autre signe de la popularité du conte de Pythagore et d'Abaris : l'Alexandre d'Abonoutikhos de Lucien (*Alexander*, 40) simule le signe de la cuisse dorée.

5. Pourtant Procope paraît garder le souvenir d'un trait effacé ailleurs : ce qu'il dit d'Abaris qui fut « un sage ou plutôt un heureux » rappelle une donnée bien connue dans la littérature pythagoricienne mais qui nulle part ailleurs n'est appliquée à Abaris dont Jambl. 91-93 nous apprend seulement qu'il fut initié par Pythagore à la *theologia*, la *physiologia* et la prévision par les nombres : Porphyre 46-7 (Pythagore, par les mathématiques, conduit ses disciples préalablement purifiés à la vision béatifique des essences), Varron, cité par St Augustin, *De ordine*, XX, 20 (*beatus* dans la hiérarchie pythagoricienne est synonyme de *doctus, perfectus* et *sapiens*), Apollonios, source probable de Philostrate, VI, 11 et III, 42 (la philosophie pythagoricienne promet à Apollonios de lui donner quand il sera pur le don de prévision, et ce don est la marque du bienheureux) reflètent une même tradition qui veut que le bonheur soit le couronnement de la science, et en particulier de la science de l'avenir, privilège de l'homme pur. L'allusion de Procope permet de supposer que dans une narration plus complète que celles dont nous disposons, le sage Abaris, parvenu à la science parfaite, était expressément qualifié d'heureux.

6. Abaris est prêtre d'Apollon en Hyperborée. (Jamblique 135, p. 99, l. 4 Nauck = Porphyre 28, p. 32, l. 1).

7. Abaris, sur sa flèche, franchit fleuves, mers et gouffres (Jamblique 136, p. 99, ll. 16-18 = Porphyre 29, p. 32, ll. 18-21).

8. Il détourne la peste et apaise les vents (Jamblique 135, p. 99, ll. 8-9, cf. l. 11 = Porphyre 29, p. 32, ll. 10-11).

9. C'est Crotone que désigne l'existence de la Société pythagorienne indiquée Jamblique 92.

Par une intuition soudaine, il reconnaît en lui le dieu même dont il est le ministre[1] et lui tend la flèche. Pythagore accepte l'offrande en dieu à qui elle est due. Il confirme Abaris dans sa croyance d'abord en lui montrant, loin de tout témoin, sa cuisse d'or[2], ensuite en prouvant une parfaite connaissance du fabuleux temple hyperboréen. Il lui apprend qu'en effet il est venu sur terre pour être le bienfaiteur de l'humanité, le guérisseur de ses maux et qu'il a revêtu la forme humaine pour ne pas intimider les mortels. Retenu par le dieu incarné, Abaris l'assiste dans son apostolat, après avoir abandonné à la communauté déjà formée les trésors dont il est porteur. Mais Abaris ignore encore la doctrine et ses commandements : Pythagore lui inculque sa *theologia* et sa *physiologia* et lui apprend à connaître l'avenir non par l'inspection des entrailles[3] mais par les Nombres, cette forme de la divination[4] étant plus pure et plus divine que toute autre en raison de son rapport avec les nombres célestes des dieux.

De cette composition touffue, la partie essentielle — qui doit dériver d'Héraclide[5] — est le récit de la confession d'Abaris et des faveurs qu'en retour l'Hyperboréen obtient de Pythagore.

LA CONFESSION. — Avant la visite d'Abaris, Pythagore n'a, par égard pour la faiblesse humaine, révélé à nul vivant son formidable secret. Le prêtre hyperboréen, le premier sur terre, reconnaît et confesse l'épiphanie d'Apollon hyperboréen. Il suffit à Abaris, pour percer le mystère, de rapprocher ce qu'il voyait des notions qu'il avait acquises au cours de son sacerdoce et aussitôt, sans paroles, semble-t-il, et par la seule offrande de la flèche magique il rend hommage à son dieu.

1. Abaris identifie Pythagore à Apollon dont il est prêtre (Jamblique 135, pp. 99, l. 3 = Porphyre 28, p. 31, l. 19).

2. Pythagore montre à Abaris sa cuisse d'or (Jamblique 135, p. 99, l. 3 = Porphyre 28, p. 31, l. 18).

3. Jambl. 147 ajoute que Pythagore condamne en particulier l'immolation des oiseaux et spécialement celle du coq.

4. Jambl. 147, au lieu de la « prognose par les nombres », parle de la révélation du *pan* ou *panalèthès*. On ne semble pas avoir reconnu la signification de ce mot, simple synonyme de tetraktys (cf. Syrianus, *Comm. in Aristot. Metaph.*, p. 893 a).

5. Opinion traditionnelle depuis Lobeck et qui a reçu confirmation du fait de la découverte (Rehm, *Rhein. Museum*, 1912, p. 418) d'une notice attestant qu'Héraclide a conté l'histoire d'Abaris volant sur la flèche ; cf. *Recherches*, pp. 27 et 35.

L'accueil de Pythagore a Abaris. — Au geste de l'adorateur, le dieu incarné répond par une suite de témoignages de confiance : il prend Abaris à l'écart, lui fait voir la cuisse d'or ou plutôt dorée [1] qui est une marque de la race solaire [2], et il révèle une parfaite connaissance du temple hyperboréen, preuve aussi forte que la précédente puisque le naos en plumes plane inaccessible aux mortels.

A ces premières récompenses d'une foi qui n'a pas hésité s'en ajoute une autre : Abaris reçoit le privilège d'être associé à l'œuvre du dieu descendu sur terre, de l'aider à prêcher la bonne voie.

Il est à peine besoin de relever ce que ce récit a de particulier. Il ne manque pas dans la légende antique d'histoire de dévots qui à quelque signe ont reconnu le Dieu caché sous l'enveloppe mortelle et qui reçoivent le salaire de leur clairvoyance et de leur piété. Philémon et Baucis seront leur vie durant les prêtres de Zeus et d'Hermès. Mais nulle part ailleurs nous ne trouvons ces traits caractéristiques : le dieu n'est pas sur terre en passant, mais il vit, ignoré, de la vie des hommes ; le mérite du disciple consiste essentiellement dans le fait d'avoir aperçu et confessé la nature véritable de l'être surhumain ; le perspicace admirateur participera à l'apostolat, à l'enseignement, et bientôt aux périls de celui qu'il sert.

## II. — PYTHAGORE EN SICILE.

Pythagore a Agrigente. — Nicomaque [3] sait que parmi les cités que Pythagore libéra de leur tyran, figuraient Agrigente et Himère : sèche indication, noyée dans une énumération hétéroclite, mais qui suffit à montrer que ses informateurs connaissent la lutte de Pythagore contre Phalaris qui fut tyran d'Agrigente et aussi stratège d'Himère [4]. Cette histoire n'est racontée en détail que par Apollonios, l'auteur probable [5] du récit décrié de Jamblique 215-21.

1. Le scoliaste de Lucien (p. 124, Rabe) est sans doute l'écho d'une bonne tradition quand il dit que Pythagore portait sur la cuisse droite l'image de Phoibos ; Aristote, cité par Apollonios le Paradoxographe, *Mir.*, 6 (Diels, **4**, 7) disait que la cuisse était ὡς χρυσοῦν.

2. Cf. Euripide, *Médée*, v. 1255.

3. Jamblique 33 = Porphyre 21 ; cf. *Recherches*, p. 100.

4. Aristote, *Rhet.*, II, 20.

5. Suivant l'opinion commune, c'est Apollonios que désigne, comme source de Jamblique 215-222, la référence de Jambl. 222 aux oracles d'Apollon ; cf. E. Rohde,

JAMBLIQUE 215-21. — Il n'est sans doute pas, dans la littérature biographique sur Pythagore, de morceau plus vilipendé que celui-là. Les plus notables philologues de la seconde moitié du XIXe siècle[1] ont surenchéri à son propos d'épithètes méprisantes qui ne sont pas toutes imméritées. Depuis, on a réagi contre l'opinion par trop défavorable de Rohde, Cobet et Nauck, mais les tentatives de réhabilitation sont excessives et les solutions proposées inacceptables[2]. Une étude attentive montre que s'il faut faire une large part aux torts d'Apollonios, compilateur imprudent de traditions chronologiquement incompatibles[3], et de Jamblique, arrangeur désordonné et balourd, le document nous garde un épisode, non dénué d'intérêt, de la Légende.

Voici la substance du récit de Jamblique dont nous signalons au passage les obscurités et les incohérences.

Pythagore étant prisonnier du cruel tyran Phalaris [Jamblique ne dit pas comment il est arrivé en Sicile, ni d'où il est venu, ni dans quelles conditions Pythagore a été enfermé] et recevant la visite d'un sage hyperboréen, nommé Abaris [on ne distingue pas clairement si Abaris rejoint Pythagore dans sa prison ou si leurs rapports avaient commencé auparavant] Abaris l'interroge sur la manière la plus sainte de pratiquer le culte, sur la Providence et choses semblables et obtient des réponses si persuasives qu'elles entraînent la

*Rhein. Museum*, 1872, pp. 44-45 ; Delatte, *Études*, p. 25, n. 3 ; Rehm, *Rhein. Museum*, 1912, p. 422 ; Bertermann, *De Fontibus*, p. 39 et suiv. L'argument est nsuffisant, car Jambl. 222 peut être une addition de Jamblique, mais l'appartenance à Apollonios reste vraisemblable, cf. *Recherches*, p. 109.

1. Rohde, *Rhein. Museum*, *l. c.* ; cf. *Psyche*, t. II, p. 91, n. 1 ; Cobet, *Coll. critica*, p. 427 ; Nauck, *Éd.* de Jamblique, n. à p. 151, l. 12.

2. Voss, *De Heraclidis Pontici Vita*, p. 58 ; Dyroff, *Philologus*, 1900, p. 614, n. 13 ; Bertermann, *De Fontibus*, pp. 39-49 ont envisagé avec plus ou moins de fermeté l'hypothèse de l'origine héraclidienne. Bertermann, *l. c.* et Delatte, *Études*, p. 25, n. 3 croient qu'Apollonios a pour modèle direct Timée.

3. Nauck a vu dans Jambl. 215-221 *commenta hominis rationem temporum neglegentis*; mais dans ces termes la question est mal posée. Apollonios, suivant qui Pythagore n'a paru en Occident qu'après 510, a témoigné d'une extrême ignorance ou insouciance chronologique en reproduisant un épisode où Pythagore est auteur de la chute de Phalaris, survenue en 552 d'après la seule datation pertinente. Mais l'auteur de la narration est innocent de cet anachronisme, soit que tout en se conformant à la chronologie issue d'Aristoxène, il ait fait de la lutte contre le tyran l'exploit d'un adolescent, soit, ce qui est plus vraisemblable, qu'il ait adopté une des computations qui faisaient naître Pythagore vers la fin du VIIe siècle.

conviction des auditeurs[1] [il n'est pas expliqué de quels auditeurs il s'agit ; ce public écoute-t-il Pythagore dans sa prison ou ailleurs ?]. Phalaris s'irrite des louanges qu'Abaris décerne à Pythagore [où les entend-il ?] ; il s'emporte aussi contre Pythagore [celui-ci est-il présent ?] et vomit des blasphèmes contre les dieux. Abaris continue toutefois à s'instruire auprès de Pythagore auquel il rend grâces et loin de prendre son maître pour un γόης [Phalaris a donc dû traiter Pythagore de sorcier, mais Jamblique a oublié de le dire], il l'admire à l'égal d'un dieu. Nouvel accès de rage de Phalaris qui s'élève contre la divination et le culte[2] [cette sortie du tyran vise-t-elle Abaris qui est devin et prêtre, ou Pythagore ?]. Pythagore, imperturbable, continue à enseigner, il n'a cure des projets de meurtre que caresse Phalaris, car faisant siennes les paroles de l'Apollon homérique[3] — εἰδὼς ὡς οὐκ εἴη Φαλάριδι μόρσιμος — il se déclare à l'abri de ses atteintes. Se tournant vers Abaris, il se remet à parler sans nulle crainte[4] [cette fois Phalaris est présent et on le brave en face, mais depuis quand les trois personnages sont-ils réunis ? Sommes-nous dans le cachot de Pythagore ou dans le palais du tyran ?] et débite un cours de philosophie et de morale, entremêlé de pointes désobligeantes pour le tyran qui, semble-t-il, écoute jusqu'à la fin[5].

Jamblique se récrie[6] sur la grandeur d'âme dont témoigne ce dédain de la mort ; mais, ajoute-t-il brusquement, Pythagore fit mieux encore et délivra la Sicile[7] de la plus cruelle tyrannie. L'oracle d'Apollon avait annoncé que Phalaris tomberait lorsque la concorde régnerait parmi ses sujets et les exhortations de Pythagore provoquèrent en effet l'union des opprimés [la concorde civique est bien un article fondamental de l'enseignement de Pythagore[8], mais c'est la première fois qu'on apprend que Pythagore a agi en ce sens sur les Siciliens ; au lecteur à décider si c'est avant l'arrestation ou

1. Jamblique 215-216.
2. Jamblique 216.
3. *Iliade*, XXII, 13.
4. Jamblique 217-218 début.
5. Jamblique 218-219.
6. Jamblique 220.
7. C'est la première et unique indication de lieu que fournisse Jamblique et elle est entachée d'erreur, car aucun historien antique n'a prétendu que Phalaris ait commandé à toute l'île.
8. Jamblique 45 (Apollonios), 30 (Nicomaque), cf. 34 in fine.

depuis]. Le jour même où la cruauté de Phalaris menace Pythagore et Abaris, le tyran est assassiné [1].

Analyse du récit. — Cette fastidieuse composition enchevêtre à une action pour nous nouvelle — conflit de Pythagore, assisté d'Abaris, avec Phalaris — des informations que nous connaissons déjà sur l'Hyperboréen venant auprès de Pythagore, lui vouant une admiration pareille à celle qu'inspire un dieu et initié par lui à la philosophie et à la forme supérieure de la divination. Ces circonstances de la Rencontre sont rattachées de telle manière à l'épisode sicilien qu'on est d'abord porté à croire que son auteur plaçait en Sicile la première réunion elle-même [2]. Mais un examen plus attentif du document amène à corriger cette impression. La localisation sicilienne de la Rencontre n'est pas nettement indiquée et est seulement suggérée par le fait que les relations établies entre Pythagore et Abaris sont énoncées dans la phrase initiale (p. 151, ll. 16-7) après qu'il a été parlé de l'emprisonnement (ll. 14-5). L'examen du contexte n'autorise guère à faire fond sur cette apparente séquence. Tout dans la narration est vague et flou ; rien n'indique comment il se fait que Pythagore soit en Sicile ; l'origine du conflit avec Phalaris et le fait qui détermine l'emprisonnement restent inconnus ; la phrase sommaire qui introduit un exposé désordonné n'offre guère de garanties d'exactitude et on est amené à se demander si ce n'est pas la rédaction négligée de Jamblique (Jamblique est l'auteur personnel du préambule qui précède l'histoire de Pythagore, Abaris et Phalaris [3], l'auteur sans doute aussi de l'épilogue 222 [4], et c'est lui qui doit être directement responsable des incohérences qu'on relève d'un bout à l'autre) qui a créé l'apparence d'une localisation en Sicile des événements placés à Crotone par Jambl. 91-3. Jamblique, peut-on supposer, en se reportant à Apollonios, y a trouvé un récit parallèle à celui de Jambl. 91-3, sans doute immédiatement suivi de l'histoire de Pythagore et Abaris en Sicile ; il n'a

1. Jamblique 221.

2. Ainsi pense Rehm, *Rhein. Museum,* 1912, p. 422. Voss, *De Heracl. Pontici Vita*, p. 58, paraît même supposer que cette localisation est originelle et que déjà l'*Abaris* d'Héraclide fixait la Rencontre à Agrigente.

3. Bertermann, *De Fontibus,* p. 76, après Rohde, *Rhein. Museum,* 1872, p. 44, attribue en propre à Jamblique, Jambl. 214, à quoi il faut joindre évidemment les premières lignes de Jambl. 215 (p. 151, ll. 12-14, Nauck).

4. Cf. *Recherches,* p. 110.

pas cru utile de copier en entier la première narration dont la substance était déjà connue, mais en a confusément mêlé un résumé au récit lui-même informe de l'épisode d'Agrigente.

L'œuvre d'Apollonios a été ainsi si gravement maltraitée que nous serions hors d'état d'en retrouver le dessin, n'était le pastiche de Philostrate. Dans son histoire des rapports d'Apollonios (= Pythagore) et de l'Assyrien Damis (= Abaris), on distingue deux récits qui ont respectivement la ligne générale des deux épisodes qui sont brouillés en Jambl. 215-21. La première rencontre, sur l'Euphrate, du Sage de Tyane avec l'Assyrien qui a aussitôt l'impression d'être en présence d'une sorte de daimôn et s'attache à ses pas[1] reproduit l'événement de Crotone suivant Jambl. 91-3, avec toutefois deux différences : les événements fabuleux (flèche volante et cuisse d'or) sont éliminés et le narrateur se garde de dire que Damis reconnaît la divinité d'Apollonios. Par contre, dans l'arrestation d'Apollonios par Domitien, les scènes de la prison (où Damis arrive enfin à l'intelligence complète de la nature divine de son maître[2]), les comparutions devant l'Empereur, la merveilleuse libération finale[3], nous avons le pendant, reconnaissable malgré les déviations, de l'aventure de Pythagore, Abaris et Phalaris.

Transposons le schéma ainsi obtenu. Abaris arrive à Crotone et du premier coup il reconnaît en Pythagore un daimôn ; c'est seulement plus tard, parmi les péripéties de la persécution de Sicile, qu'il atteint à l'aperception de la divinité. Apollonios innove, par rapport à l'Anonyme de Jambl. 91-3, en répartissant entre deux étapes la révélation que celui-ci, fidèle à la tradition ancienne[4], voulait complète dès l'heure du premier contact.

Philostrate, qui nous permet d'apercevoir la forme qu'avait prise chez Apollonios la rencontre de Crotone, fournit également d'utiles matériaux à la reconstitution de l'épisode sicilien.

Apollonios de Tyane et Domitien. — Le pastiche de Philostrate VII, 10-VIII, 12 est toutefois une pièce composite dont le maniement est malaisé en raison du mélange des éléments pris à la Légende de

1. Philostrate, I, 19.

2. Ce trait se trouve Philostrate, VII, 38 : τότε πρῶτον ὁ Δαμὶς φησὶν ἀκριβῶς ξυνεῖναι τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἴη καὶ κρείττων ἀνθρώπου.

3. L'histoire de la persécution d'Apollonios par Domitien occupe Philostrate, VII, 10-VIII, 12.

4. Jamblique 140-1.

Pythagore avec ceux qu'a fournis l'histoire véritable des démêlés d'Apollonios et de l'empereur Domitien.

Le thaumaturge de Tyane eut réellement maille à partir avec Domitien qui le fit enfermer dans une prison où l'on infligea au pythagoricien l'affront de couper ses cheveux longs; mais, à la suite d'une requête suppliante adressée à l'empereur, il fut remis en liberté. Histoire peu glorieuse, que Philostrate[1], qui la mentionne, qualifie d'imposture, mais dont il n'y a pas lieu de douter[2]. C'est la version de Philostrate qui est une forgerie où le contact avec les faits réels ne subsiste qu'en deux points : l'arrestation — trait commun à l'aventure réelle et à la légende pastichée — et l'acquittement prononcé par Domitien, qui fait singulière figure au milieu du roman calqué sur le Conte de Pythagore et Phalaris.

Accusé de complot contre l'empereur et de magie, Apollonios est incarcéré peu après son arrivée à Rome, et Damis lui tient compagnie dans la prison où le captif édifie par un discours ses compagnons d'infortune[3]. Un jour on l'extrait du cachot pour le mener au palais impérial où il est mis en présence de Domitien : il garde une ferme attitude devant le tyran qui s'emporte et le traite de γόης[4]. Réintégré dans sa prison[5], il montre qu'il ne tiendrait qu'à lui de reprendre la liberté : devant Damis qui désespère, il dégage miraculeusement ses jambes de leurs entraves; mais il se contente d'avoir fourni cette preuve de son pouvoir et, souriant à ses chaînes, il les reprend volontairement[6].

Le jour du jugement arrive[7]. Amené au palais impérial, l'accusé devant une brillante assemblée se disculpe et l'empereur le déclare absous[8], mais comme il demande à l'acquitté un entre-

1. Philostrate VII, 35.
2. Cf. Ed. Meyer, *Hermes*, 1917, p. 418.
3. Philostrate, VII, 22.
4. Philostrate, VII, 34.
5. Il y reçoit la visite d'un mouchard impérial sur lequel il exerce son ascendant (Philostrate, VII, 36-37). Philostrate ne dit pas le nom de l'émissaire de Domitien, mais il indique sa patrie, Syracuse ; ce lieu de naissance peut être emprunté à l'état civil d'un acolyte de Phalaris, et en tout cas indique que le narrateur est sous l'impression d'un modèle qui oriente sa pensée vers la Sicile.
6. Philostrate, VII, 38.
7. Philostrate, VIII, 1.
8. Philostrate, VIII, 5.

tien particulier, Apollonios s'écrie : « Tu ne peux rien sur moi »,

οὐ γάρ με κτενέεις ἐπεὶ οὔτοι μόρσιμός εἰμι,

et ce disant, il échappe soudainement à la vue de l'assistance[1]. Pendant que le tyran reste confondu de l'incompréhensible disparition, Apollonios, faisant en peu d'heures un voyage qui exige plusieurs journées, se transporte à Pouzzoles, et se présente à ses disciples stupéfaits Damis et Démétrios[2].

Philostrate et Jamblique. — La fable de Philostrate est conforme dans ses grandes lignes à ce qu'on entrevoit sous Jambl. 215-21. Elle garantit que la dévotion d'Abaris à Pythagore persécuté (Jambl. 215), le duel oratoire entre Phalaris et Pythagore, l'épithète de γόης appliquée par le tyran au sage (216), l'apostrophe homérique οὐ γάρ με κτενέεις (217) sont bien des emprunts authentiques à Apollonios, noyés par Jamblique dans une narration imprécise et diffuse.

D'autre part, le tableau de Philostrate est propre à rendre sensibles, par comparaison, les lacunes du récit de Jamblique ; alors que Jamblique impose à toutes les parties de l'action une indistincte unité de lieu, l'hagiographe d'Apollonios distingue entre telle scène où Pythagore est enfermé dans son cachot et telles autres (Philostrate connaît deux scènes entre Apollonios et Domitien) où il est en présence du tyran dans son palais.

Divergences de Philostrate et Jamblique. — La réplique de Philostrate n'est toutefois ni complète ni fidèle. Chez Jamblique, Abaris est mis en rapport direct avec Phalaris et l'éloge qu'il fait de Pythagore lui vaut les invectives et la haine du tyran. L'aventure se dénoue par le meurtre de Phalaris, égorgé le jour même où sa rage menace les deux amis. La mort de Phalaris avait été prophétisée par un oracle d'Apollon. Ces données, surtout les deux dernières, étaient inutilisables pour Philostrate[3] qui s'est résigné à les supprimer.

Il a eu moins de courage à propos de l'épisode de l'évasion que nous ne connaissons que par lui et qu'il n'a pu se résoudre à sacrifier.

1. Philostrate, VIII, 5 et 8.
2. Philostrate, VIII, 12.
3. La mort de Domitien est postérieure de plusieurs années à l'emprisonnement d'Apollonios et Philostrate raconte en son temps (VIII, 28) l'événement qui fournit à Apollonios l'occasion de prouver son pouvoir de seconde vue.

L'ÉVASION CHEZ PHILOSTRATE. — La juxtaposition de l'acquittement et de l'évasion est manifestement absurde : l'apostrophe d'Apollonios « non, tu ne me tueras pas » est une rodomontade grotesque, puisqu'aucun danger ne le menace plus, et son évasion à Pouzzoles un miracle inutile, puisque l'empereur vient d'ordonner qu'il soit mis en liberté. Philostrate a accouplé, quoique inconciliables, l'absolution par l'empereur, dictée par la biographie véritable d'Apollonios, à des éléments dont les uns — la réponse héroïque dont le modèle se trouve en Jambl. 217 ; le transport de Rome à Pouzzoles, copie des voyages merveilleux de Crotone-Métaponte ou Métaponte-Tauroménion — sont attestés par ailleurs pour la légende de Pythagore, et dont un autre doit être postulé pour celle-ci, car l'inepte alliage de l'acquittement et de l'évasion n'est explicable que si Philostrate a subi l'obsession d'un modèle qui racontait que le prisonnier s'était, par un moyen surnaturel, libéré.

Mais en quelle partie de Jambl. 215-21 insérer un épisode de fuite miraculeuse et en quoi consistait exactement cette évasion ? On ne peut supposer qu'Apollonios plaçait, comme fait Philostrate, l'évasion immédiatement à la suite de l'apostrophe homérique « non, tu ne me tueras pas ». Car après la bravade de Jambl. 217 vient le long discours de Jambl. 218-9 tenu en présence d'Abaris et de Phalaris. Il est d'autre part invraisemblable qu'Apollonios écrivain ait prêté à Pythagore l'évasion à longue distance qui met hors d'atteinte l'Apollonios de Philostrate : car encore en Jambl. 218, Abaris reste à côté de son maître et les termes de Jambl. 221 « le jour même où Pythagore et Abaris faillirent être livrés à la mort, l'assassinat du tyran détourna le péril » paraissent bien indiquer qu'au moment où la Sicile fut purgée du monstre, Phalaris avait encore quelque prise à la fois sur Pythagore et Abaris. Par Jamblique nous ne pouvons donc rien apprendre de la place que l'évasion a tenue dans le récit pastiché par Philostrate, et il faudrait renoncer à la retrouver même approximativement si celui-ci ne nous fournissait un indice. Revenons à la scène du cachot romain déjà signalée de VII, 38[1] où Apollonios montre à Damis émerveillé qu'il enlève à son gré ses chaînes, donc que le tyran ne peut rien contre sa liberté ; la preuve faite devant le confident, le prisonnier rentre dans ses entraves.

1. *Supra*, p. 54, n. 6.

Situation assez singulière en elle-même, plus bizarre encore si on la rapproche de l'évasion immotivée qui suit. L'Apollonios de Philostrate ne s'échappe pas quand il aurait toute raison de le faire, et se contente de montrer qu'il s'évaderait s'il voulait; il use de son pouvoir surhumain quand le danger est passé. Nous avons donc chez Philostrate l'ébauche d'une évasion au moment où les circonstances justifieraient une évasion réelle qui, où elle est placée, est inutile et de plus ridicule. Combinons le simulacre partiel d'une libération à laquelle il n'est pas donné suite avec le départ superfétatoire et nous obtenons un tableau cohérent : l'enfermé se libère miraculeusement de ses fers et quitte miraculeusement son cachot. Et qu'une telle scène ait réellement appartenu au modèle de Philostrate nous l'apprenons par l'épisode postérieur de l'incarcération d'Apollonios, cette fois accusé de sorcellerie par les prêtres du temple de l'Artémis crétoise : le prisonnier fait tomber ses chaînes et les portes s'ouvrent d'elles-mêmes devant lui [1].

LE RÉCIT D'APOLLONIOS. — Nous sommes encore bien loin d'atteindre à une vue claire du récit d'Apollonios. On ne sait où placer la reconnaissance par Abaris de la divinité de Pythagore (Jambl. 216 la mentionne au cours du colloque initial de Phalaris et d'Abaris ; Philostrate VII, 38 la rattache au miracle de la jambe retirée des fers) ni l'évasion, et l'on n'obtient qu'un tableau assurément plein de lacunes et d'incertitudes :

Arrivé en Sicile, Pythagore y prêche sa doctrine, et ses discours sont si persuasifs qu'ils entraînent tous ceux qui l'écoutent. Son plus ardent admirateur est Abaris. On entrevoit d'abord une scène où figurent Phalaris et Abaris : l'Hyperboréen prend la défense du sage contre le tyran qui s'irrite de ses éloges et traite Pythagore de sorcier. Abaris, nonobstant, admire son maître comme un dieu... La conversation devient imperceptiblement un dialogue à trois auquel Pythagore prend part. Il oppose le plus calme courage à la frénésie du tyran qui, déclare-t-il, ne peut rien contre sa vie... Phalaris fait enfermer son ennemi, mais le surhomme se délivre de ses fers et quitte la prison... L'oracle d'Apollon avait annoncé que Phalaris tomberait du jour où ses sujets seraient unis : grâce à Pythagore, l'accord est réalisé et le tyran succombe à un complot le jour même où il faillit livrer à la mort Pythagore et Abaris.

1. Philostrate, VIII, 30, cf. *infra*, p. 74.

Dionysos et Penthée. — Esquisse délabrée où toutefois transparaissent les grandes lignes d'un mythe bien connu, celui de Dionysos et Penthée, sujet des *Bacchantes* d'Euripide et d'un épisode des *Métamorphoses* d'Ovide.

Ayant quitté sa forme divine pour prendre l'aspect d'un mortel, Dionysos vient d'Asie à Thèbes où il veut introduire son culte. Il enflamme de la fureur bachique les femmes thébaines, et même Kadmos et Tirésias rendent hommage au nouveau « daimôn[1] ». Mais le roi Penthée se dresse contre l'étranger, et comme Tirésias le reprend et vante les bienfaits de Dionysos, il s'emporte contre le vieux devin qui ose prendre la défense du sorcier lydien (γόης), de l'imposteur aux longs cheveux[2], dont il ordonne qu'on se saisisse. Dionysos, en souriant, tend ses mains aux chaînes, et se laisse amener à Penthée. Après un colloque mouvementé, Penthée fait incarcérer son ennemi. Mais Dionysos se libère par des moyens compliqués chez Euripide, plus simplement chez Ovide[3] :

Et dum crudelia jussae
Instrumenta necis ferrumque ignesque parantur
Sponte sua patuisse fores, lapsasque lacertis
Sponte sua fama est nullo solvente catenas.

La mort tragique de Penthée ne tarde pas à venger le dieu offensé.

Remplaçons le Lydien aux longs cheveux blonds qui est Dionysos par Pythagore le κομήτης, Apollon incarné, le vieux devin Tirésias par le vieux devin Abaris, l'impie roi Penthée par l'impie tyran Phalaris ; passons de Béotie à Agrigente et nous aurons le scenario même qu'à l'aide de Jamblique et de Philostrate nous avons péniblement reconstitué[4] : d'assez faibles retouches ont suffi pour donner à la frénétique tragédie thébaine la physionomie qu'exigeait le caractère de la doctrine de Pythagore. Il manque chez Jamblique la scène de la libération miraculeuse, chute des chaînes, ouverture des portes. Mais nous en avons retrouvé les *membra disjecta* dans Philostrate, VII, 38 et VIII, 30.

La légende de Phalaris. — Au fonds constitué par le mythe de

1. Euripide, *Bacch.*, 229, 256.
2. *Ibid.*, 234-235.
3. Ovide, *Metam.*, III, 697-700.
4. La conformité va fort loin dans le détail : cf. le prisonnier qui sourit à ses chaînes de *Bacch.*, 439, à celui de Philostrate, VII, 38.

Dionysos et Penthée, l'auteur de Jambl. 215-21 a mêlé deux traits empruntés à la légende apollinienne : la bravade σὺ γάρ με κτενέεις — empruntée à l'apostrophe du dieu qui a pris la forme d'Hector — et l'oracle d'Apollon qui annonce la chute du tyran. Cet oracle nous est connu par ailleurs, car Héraclide le Pontique, dans son *Érôtikos*[1], contait que Phalaris pardonna à Chariton et Mélanippe qui avaient conspiré contre lui, sur quoi la Pythie fit connaître qu'Apollon, tenant compte de cet acte de clémence, accordait un délai de grâce au tyran (dont les forfaits évidemment eussent mérité un châtiment immédiat).

Est-ce Héraclide lui-même — que Phalaris semble avoir beaucoup occupé[2] — qui a repris dans un autre ouvrage le thème indiqué dans l'*Érôtikos,* et amalgamé la prophétie delphique de la catastrophe finale (qui, sous sa première forme, semble n'avoir rien de commun avec Pythagore) au calque de l'histoire de Penthée ? Cela peut se soutenir. Dès l'époque d'Héraclide, la croyance d'un séjour de Pythagore en Sicile était accréditée[3] et le Pontique a dû la partager : l'île tient une place notable dans son œuvre et était la patrie de divers personnages très voisins de Pythagore par la doctrine[4]. Il n'y a toutefois

1. Athénée, XIII, 602 a = Voss, *De Heracl. Pont. Vita,* nº 26. Athénée reproduit l'extrait de l'*Érôtikos* d'après Hiéronyme de Rhodes.

2. Dans un ouvrage dont le titre n'est pas indiqué et qui est sans doute distinct de l'*Érôtikos,* Héraclide racontait que la mère de Phalaris eut un rêve qui présagea l'atroce cruauté du tyran (Cicéron, *De Divinatione,* I, 23, 46 = Voss, nº 92).

3. Andron plaçait à Megara Hyblaea le miracle du naufrage prédit (Eusèbe, *Praep. Ev.,* X, 3, 6 = Diels, **71** A, 6). L'idée d'une phase sicilienne de la carrière de Pythagore était sans doute populaire au temps de Timée qui, par patriotisme local, fait de Tauroménion le théâtre de divers miracles (Jamblique 112, 134, cf. 33).

4. Julien associe, comme ayant enseigné une même doctrine, l'Empédotime et le Pythagore d'Héraclide (Suidas, s. v. Ἐμπεδότιμος et Ἰουλιανός) : or Empédotime est de Syracuse (Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, XXI, 133, 2 ; Varron ap. Servius, *Georg.,* I, 34 (= Voss, p. 42). — Ecphante, porte-parole pythagorisant d'Héraclide, cf. *Recherches,* p. 78, n. 2 est également Syracusain (Hippolyte, *Refut.,* I, 15 ; Aétius, I, 3, 19 (= Diels, **38**, 1 et 2). — L'anecdote sur Pataikos, réincarnation d'Esope (contée d'après Héraclide par Hermippe ap. Plutarque, *Solon,* 6 et Diogène Laërce, I, 25 heureusement amendé par Voss, p. 60) avait suivant toute apparence la Sicile pour théâtre, et Pataikos lui-même devait appartenir à une famille directement mêlée à l'histoire de Phalaris : le héros d'Héraclide est sans doute identique au Pataikos d'Hérodote, VII, 154, sans doute petit-fils (v. Swoboda, Pauly-Wissowa, V, 2500) de Télémaque d'Agrigente, le meurtrier de Phalaris.

pas de motif décisif à l'appui de la paternité d'Héraclide sur l'ensemble de la fable Pythagore-Phalaris : les pensées héraclidiennes sont à la vérité nombreuses dans les discours de Jambl. 215-21 [1], mais elles font l'impression d'être plutôt les réminiscences d'un lecteur attentif de l'*Abaris* et de l'*Erôtikos* que l'œuvre propre d'Héraclide.

En tout cas la mention d'Abaris par Hippostratos [2], historien de la Sicile, qui fixe la date de l'Hyperboréen à la 53e olympiade, époque de l'avènement de Phalaris, paraît indiquer que l'histoire de Pythagore, Abaris et Phalaris remonte à l'époque hellénistique.

1. L'idée que les dieux sont dans le ciel et se préoccupent des choses terrestres (Jambl. 215) provient directement de l'*Abaris* (cf. *infra*, p. 81, n. 1) ; la concordance verbale ἐπιστρεφομένων-ἐπιστρέφονται est d'autant plus frappante qu'elle est isolée, et que les autres imitateurs du célèbre passage paraphrasent ἐπιστρέφονται ; cf. Jamblique 174 et Pseudo-Zaleukos dans Stobée, *Anth.*, IV, 44, 20. — L'attaque contre les poètes blasphémateurs (Jambl. 218) dépend du même passage de l'*Abaris*. — L'insistant rapprochement de ψυχή et νοῦς (Jambl. 218, p. 152, ll. 9-11, Jambl. 219, p. 154, ll. 10-13) rappelle qu'Héraclide était l'auteur d'un περὶ νοῦ καὶ ψυχῆς.

2. Sur le texte d'Hippostratos (*F. G. H.*, IV, p. 432, fr. 3), cf. *Recherches*, p. 119, n. 4.

## CHAPITRE V

### PYTHAGORE A MÉTAPONTE

#### I. — ARRIVÉE ET SÉJOUR

Le départ de Crotone. — Il faut deviner qu'après avoir conduit Pythagore en Sicile Apollonios l'a fait rentrer à Crotone : car c'est de cette cité que d'après une brève indication glissée dans l'histoire des Pythagoriens de Crotone (Jamblique, 255 : ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο κἀκεῖνος ἀπῆλθε), Apollonios dit que Pythagore « partit » postérieurement à la prise de Sybaris (par les Crotoniates). Il faut deviner encore où s'est rendu le Samien contraint de se chercher une fois de plus un asile. Nicomaque ne nous révèle rien à ce sujet, car l'extrait de Jamblique 252-3 nous apprend seulement que Pythagore partit de Crotone pour aller soigner et ensevelir Phérécyde à Délos et que, pendant qu'il était au loin, ses disciples furent massacrés ; la suite du récit montre que le maître ne revint jamais auprès des survivants, mais ne dit pas où et comment le Pythagore de Nicomaque est mort[1].

Pour savoir ce qu'il advint de Pythagore partant de Crotone il faut se reporter aux traditions antérieures. Déjà le *Recueil péripatéticien* sait que c'est Métaponte qui servit de refuge à Pythagore quand les circonstances devenues défavorables l'obligèrent à quitter Crotone. Suivant le laconique exposé qui nous reste[2] « Pythagore prédit aux Pythagoriens le soulèvement (qui se préparait contre eux[3]) ; et il partit pour Métaponte sans être aperçu de personne. »

1. Ceux-là seuls font mourir Pythagore à Crotone qui prétendent qu'il périt à l'occasion de la catastrophe.

2. Apollonios le Paradoxographe, *Mir.*, 6 (Diels, **4**, 7).

3. Aristote note ailleurs (Diogène Laërce, II, 46 = Diels, **4**, 15) que le mouvement hostile à Pythagore fut fomenté par Cylon et Onatas.

Aristoxène[1] a emprunté à Aristote l'idée de l'hostilité de Cylon et celle du départ pour Métaponte ; il a supprimé les deux miracles de la prophétie et de la disparition inaperçue de tous. Pythagore est déjà âgé au moment de cette suprême émigration : on ne sait si Aristoxène a assigné une brève durée au séjour de l'exilé volontaire à Métaponte ou s'il lui a prêté encore une longue vieillesse, au contraire de Dicéarque et Satyros suivant qui Pythagore ne vint à Métaponte que pour y mourir.

LE SÉJOUR. — D'autres témoignages attestent une tradition qui considère comme longue et paisible cette dernière période de la vie de Pythagore. Lykos[2] met sur le même pied les opinions de ceux qui font de Pythagore un Samien, un Phliasien ou un Métapontin, ce qui semble indiquer qu'il prêtait à l'étape métapontine une importance suffisante pour contrebalancer les titres de Samos et Phlionte, lieux possibles de la naissance. Suivant Timée[3], Pythagore posséda à Métaponte une maison, c'est-à-dire y résida à demeure, et c'est de Métaponte qu'une fable d'inspiration manifestement timéenne fait partir le héros pour le miraculeux voyage de Tauroménion[4]. Le prototype de Tite-Live I, 18 assurait que Pythagore fut chef d'école aussi bien à Métaponte (et à Héraclée) qu'à Crotone.

Chez les écrivains du IVe siècle, Métaponte est d'ailleurs le théâtre de bon nombre de miracles. Pythagore y annonce que le navire dont on attendait avec impatience la cargaison aurait à son bord un cadavre[5] et y prophétisa, après avoir bu l'eau d'un puits[6], qu'il y aurait un tremblement de terre au bout de trois jours[7] ;

1. Jamblique 249, p. 173, ll. 13-4, N. (Aristoxène est cité comme source, *ib.*, 251). Les objections de Corssen, *Philologus,* 1912, p. 332, contre l'attribution à Aristoxène du passage ne sont d'aucun poids ; cf. Bertermann, *De Fontibus,* p. 71.

2. Cité par Porphyre 5. On identifie ce Lykos avec toute apparence de raison, à l'historien de Rhégion antérieur à Timée (v. Susemihl, *Gesch. der gr. Lit. in der Alexandrinerzeit,* II, p. 691 et H. Jaeger, *Die Quellen des Porphyrios,* p. 22).

3. Justin XX, 4 ; Diogène Laërce, VIII, 15 et Jamblique 170 représentent plus exactement Timée que l'extrait de Porphyre 4, qui situe les faits à Crotone (cf. E. Rohde, *Rhein. Museum,* 1872, p. 28, n. 1 et *Recherches,* p. 54, n. 4).

4. Jamblique 134, 136.

5. Jamblique 142 (d'après le Recueil péripatéticien). Nicomaque (Porphyre 28) signale le fait sans nommer Métaponte.

6. Geste imité de la Pythie.

7. Andron d'Ephèse (Eusèbe, *Praep. Ev.*, X, 3, 6 = Diels, **71** A, 6). Jamblique 136 rapporte le même fait, mais sans parler de Métaponte, ni du délai de

c'est encore là que le fleuve Kasas éleva la voix pour le saluer[1].

C'est donc pour Métaponte que le Pythagore d'Apollonios a dû partir, là que le Pythagore de Nicomaque a dû aboutir après le circuit de Délos.

## II. — LA FIN DE PYTHAGORE.

Déjà au IIIe siècle, les versions les plus diverses circulent sur les circonstances de la fin de Pythagore[2]. Un récit la place à Crotone ; les autres narrations peuvent être réunies sous la rubrique de versions métapontines, car l'histoire du Champ des fèves paraît, comme, il sera montré plus loin, concorder localement avec les récits qui placent la fin à Métaponte.

LA VERSION CROTONIATE. — La mort est localisée à Crotone dans la version que nous ont conservée sous des formes diversement défigurées Porphyre[3] et Diogène Laërce[4], sans doute échos de Néanthe[5]. Pythagore périt dans l'incendie de la maison de Milon allumé à l'instigation de Cylon auquel il avait refusé l'admission dans la société ; environ quarante disciples moururent en même temps, Archippos et Lysis seuls échappèrent.

LES VERSIONS MÉTAPONTINES. — Les versions de l'autre groupe peuvent se classer ainsi :

trois jours. Plus étriqué encore est le rapport de Nicomaque (Jamblique 135 = Porphyre 29) : Pythagore est en matière de tremblements de terre un prophète infaillible.

1. Élien, II, 26 et IV, 17 ; Apollonios le Paradoxogr., *Mir.*, 6 ; Porphyre 27. Sur la localisation du Kasas à Métaponte, cf. Diels, *Hermes*, 1898, p. 334.

2. Nous nous séparons en divers points, pour l'appréciation de ces documents d'Ed. Zeller (Zeller-Nestle, I, 1, p. 417, n. 1) et de Delatte, *Politique Pythagoricienne*, pp. 205-237.

3. Porphyre 54-55 début. Porphyre a amalgamé Néanthe et Nicomaque, de telle sorte que la mort de Pythagore, qui forme le dénouement chez Néanthe, est passée sous silence.

4. Diogène Laërce 39 début et fin (la version est disloquée par l'insertion de la version du champ de fèves dont il sera question plus loin). Diogène a omis de mentionner expressément, au moment où il indique que les compagnons sauf deux ont péri, que Pythagore a partagé le sort des victimes, mais il a commencé par écrire : voici comment finit Pythagore. — Hésychios de Milet (Scol. Platon, *Rép.*, 600 b) résume le modèle de Diogène Laërce.

5. Cf. *Recherches*, p. 62.

A. Pythagore meurt, dit-on, à Métaponte (Aristoxène).

B. Pythagore, établi à Métaponte, y termine son existence dans des circonstances mystérieuses (Timée, Cicéron).

C. Pythagore arrive à Métaponte en fugitif ou en vaincu et y meurt de faim (Dicéarque, Satyros).

D. Pythagore est égorgé au Champ des fèves (Diogène VIII, 39, Hermippe).

Aristoxène. — Aristoxène, le plus ancien écrivain qui mentionne la fin de Pythagore, ne trouve à dire que ceci : à la suite des troubles suscités par Cylon et qui d'ailleurs n'ébranlèrent pas la situation dominante du parti pythagorien, Pythagore quitte (ἀπῆλθεν) Crotone pour Métaponte où, dit-on, il mourut[1].

Paroles curieusement circonspectes. Aristoxène n'a rien d'un historien timoré, qui reconnaît modestement les limites de son savoir ; s'il n'a rien dit de précis, c'est qu'il a voulu esquiver un détail gênant[2].

Grâce à Timée et Cicéron, nous entrevoyons une fable qui est celle qu'Aristoxène a refusé de faire sienne.

Timée et Cicéron. — Partons du témoignage de Cicéron. Il s'agit d'un souvenir de voyage. Au Ier siècle, Métaponte restait fière de son illustre hôte de jadis, et montrait encore aux étrangers les lieux où son nom restait attaché. Passant par la ville alors bien déchue, Cicéron n'eut rien de plus pressé que d'accomplir le pèlerinage traditionnel et sans prendre le temps d'aller chez l'hôte qui devait le recevoir, il s'en fut voir *Pythagorae ipsum illum locum ubi vitam ediderat sedemque*[3].

Cicéron distingue donc la demeure (*sedes*) d'un lieu peut-être plus célèbre encore (*ipse ille locus*) où se termina la vie de Pythagore. Et il ressort immédiatement de ses expressions que Pythagore ne s'est pas éteint dans son lit, mais à une certaine distance de sa résidence, que même il n'est sans doute pas mort dans une maison : *locus* ne donne pas précisément l'idée d'un édifice. Conclusion qui est en accord au moins partiel avec plusieurs autres versions : celle de Dicéarque[4], suivant qui Pythagore est mort de faim en un point — nous le nommerons tout à l'heure — de la banlieue de Méta-

1. Jamblique 249, p. 173, ll. 13-5, N.
2. Cf. *Recherches*, p. 48.
3. Cicéron, *De finibus*, V, 2, 4.
4. Porphyre 57.

ponte (ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον) et celle des narrateurs[1] qui racontent qu'il a été tué à la lisière d'un champ de fèves.

On a négligé jusqu'à ce jour de rapprocher de cet incident d'une journée de touriste une notice à première vue sans nul rapport avec la fin de Pythagore : celle où Timée relate les honneurs qui, en deux points différents, furent rendus par Métaponte à la mémoire de Pythagore.

Le texte de Timée survit dans les copies, différenciées par de notables variantes[2], de Diogène Laërce VIII, 15[3] et Jamblique 170 d'une part, de Porphyre 4 d'autre part[4], et enfin dans la traduction partielle de Justin XX, 4. La comparaison de ces répliques enseigne qu'il faut corriger une erreur de la source de Porphyre (qui a substitué Crotone à Métaponte) et une inexactitude de la source de Diogène Laërce et de Jamblique (qui efface la distinction, préservée chez Porphyre, entre la nouvelle destination de la maison, et la nouvelle dénomination du second endroit). On obtient ainsi une phrase dont la première partie est aussi claire que la seconde est énigmatique : les Métapontins transformèrent la maison de Pythagore en temple de Déméter (τὴν δὲ οἰκίαν Δήμητρος ἱερὸν ποιῆσαι) et donnèrent au *sténôpos* le nom de Mouséion (τὸν δὲ στενωπὸν καλεῖν Μουσεῖον).

Le mot *sténôpos* a toujours été compris comme devant s'entendre de la rue ou du quartier où habitait Pythagore. Mais il peut désigner tout aussi bien un « chemin étroit » ou un défilé sis hors de la ville qu'une ruelle urbaine. Le rôle de ce *sténôpos* n'est pas expliqué dans la phrase copiée par Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique (aucun de ces trois compilateurs n'a suivant toute apparence compris de quoi il s'agit) et il faut essayer de le définir.

C'est chose assez aisée. Les Métapontins, dit Cicéron, montrent encore la maison d'habitation de Pythagore et le *locus ille ubi vitam ediderat*. Les Métapontins, prétend Timée, ont transformé la maison en temple de Déméter, et ont donné au *sténôpos* le nom de Mouséion. Οἰκία étant *sedes*, le *sténôpos* devenu *Mouséion* doit correspondre au lieu où Pythagore cessa d'exister. Équation dont la légitimité est prouvée — pour ne rien dire du récit aberrant de Jamblique 190 sur le meurtre du Champ des fèves, commis dans un lieu « en forme de

1. Diogène Laërce, VIII, 40 (Hermippe) et 39.
2. V. *Recherches*, pp. 54, n. 1 et 56.
3. Diogène Laërce a lui-même transcrit Favorinus.
4. De la source de Porphyre 4 dépend Valère Maxime, VIII, 15, 2.

défilé » — par la version de Dicéarque qui sait que l'endroit, situé dans la banlieue de Métaponte où mourut Pythagore, était un *sanctuaire des Muses*[1].

Nous établissons ainsi que, d'après Timée, Pythagore cessa de vivre dans le *sténôpos* qui fut appelé *Mouséion*. Et ici se pose un nouveau problème. Pourquoi ce nom fut-il appliqué au « chemin étroit » ? Un parallèle se présente d'abord à l'esprit et peut sembler séduisant. Platon consacre aux Muses un terrain, pris sur le domaine de l'Académie, où il fut enseveli[2]. Pythagore serait mort à son « académie » située en pleins champs, et la mémoire publique aurait conservé au lieu la désignation de Mouséion. Mais des considérations de toute sorte condamnent cette solution. Un *sténôpos,* lieu resserré ou défilé, n'est pas propre à former un *téménos*. Ensuite, ce sont les Métapontins (non Pythagore) qui donnent le nom de *Mouséion* au chemin resserré qui, semble-t-il, avant l'événement qui a donné lieu à cette appellation, n'était rien de plus qu'un lieu de passage. Enfin il n'est question ni chez Timée, ni chez Cicéron d'un tombeau : si les Métapontins avaient conservé la sépulture, les deux écrivains n'eussent pas manqué de le dire, surtout Cicéron qui, toute affaire cessante, courut visiter la maison de Pythagore et le *locum ubi vitam ediderat*.

Retournons à nos deux textes, chacun long d'une ligne, pour y chercher, en l'absence de toute autre ressource[3], les éléments d'une réponse plus satisfaisante. Le lieu où se termine l'existence de Pythagore est une *route étroite* à laquelle les Métapontins n'ont donné le nom de Mouséion qu'après l'événement qui l'a illustrée. Cicéron oppose cet « endroit célèbre » qui, si nous avons exactement jugé, n'est autre que le *Mouséion,* à la maison où vivait Pythagore ; c'est donc, semble-t-il, que Pythagore n'y est venu que pour mourir, conclusion confirmée, malgré les divergences qui les séparent de la version Timée-Cicéron, par les documents Porphyre 57 et Jamblique 190. Dès lors, si le *sténôpos* reçoit, en suite de l'événement, la

1. Porphyre 57.
2. Olympiodore, *Vita Plat.,* p. 4, l. 16, West. ; *Vita Plat.* anonyme, p. 8, l. 11, West. ; Diogène Laërce, III, 41.
3. Il n'y a rien à tirer des documents qui attribuent à Pythagore la fondation du Mouséion de Crotone (Apollonios, dans Jamblique 45, 50, 264) ou veulent qu'au moment de la catastrophe les Pythagoriens de Crotone aient été réunis à l'effet de célébrer une fête des Muses (Jamblique 261).

désignation de Mouséion, ne serait-ce pas parce que, au moment fatal, il s'y est produit un fait précis qui a déterminé l'appellation nouvelle tirée du nom des Muses ?

Ce fait reste mystérieux, mais une hypothèse est licite au sujet des circonstances où il s'est produit. Une considération dont nous avons déjà fait état et sur laquelle il faut insister porte à admettre que, d'après la tradition, Pythagore n'est pas mort au sens propre du mot.

Ni Timée ni Cicéron ne parlent de la sépulture et le silence qu'ils observent est d'autant plus digne d'attention qu'il est commun à tous les biographes antiques de Pythagore[1] : les Métapontins qui faisaient voir aux étrangers les lieux où restait attaché le souvenir du Samien devenu leur hôte n'avaient apparemment pas de tombeau à montrer. Qu'est-il donc advenu de la dépouille mortelle ? On ne trouve qu'une réponse plausible : il n'y avait plus de corps à ensevelir, parce que Pythagore avait disparu au *sténôpos*, comme Romulus près de l'Étang de la Chèvre.

Nous arrivons ainsi à supposer, dans le « chemin resserré », une scène de disparition — c'est à dire d'apothéose, comme pour Romulus — à laquelle les Muses ont dû être mêlées. Conjectures invérifiables, si nous en étions réduits à la tradition directe sur Pythagore, mais chez Philostrate, reflet d'Apollonios, nous retrouverons les lignes de la légende disparue.

DICÉARQUE ET SATYROS. — En opposition à ceux pour qui l'émigration vers Métaponte est un départ, non une évasion, et qui veulent que ce soit bien après cet événement et même après la mort du maître que se place la catastrophe des disciples de Crotone, brûlés dans la maison de Milon, Dicéarque[2] veut que la fuite de Pythagore ait été contemporaine de la victoire des adversaires sur les « amis », et que sa mort ait suivi d'assez près.

Les disciples succombent à l'attaque du parti ennemi, mais Pythagore réussit à se sauver et après diverses tribulations à Caulonie et à Locres, il arrive à Tarente où il subit les mêmes épreuves qu'à Crotone (cela paraît signifier qu'à Tarente il y eut une nou-

1. Y compris celui du Papyrus d'Herculanum où par conjecture Crönert (*Studien zur Palaeogr.*, VI, p. 147) a cru retrouver la mention de l'ensevelissement à Métaponte.

2. Porphyre 56-57 ; Diogène Laërce, VIII, 40 représente la fin du récit (= Porphyre 57).

velle attaque et un nouveau massacre). De Tarente il fuit à Métaponte, se réfugie dans un sanctuaire des Muses situé aux environs de la ville, et c'est là, dit-on, qu'il mourut de faim au bout de quarante jours.

Nous savons déjà que le Dicéarque de Porphyre fournit une indication précieuse en plaçant la scène suprême dans la banlieue de Métaponte, mais qu'il altère partiellement la tradition en parlant comme d'un Mouséion déjà dédié et propre à servir d'asyle du lieu qui chez Timée est un *sténôpos* qui ne recevra son nouveau nom que quand Pythagore ne sera plus. Pour ce qui est des autres circonstances de la mort, les deux copistes de Dicéarque sont d'accord pour la faire précéder d'une période d'attente de quarante jours, mais ils paraissent différer sur un détail. Suivant Porphyre, Pythagore aurait succombé ἐν σπάνει τῶν ἀναγκαίων, c'est-à-dire faute de pouvoir se procurer sa nourriture ; d'après Diogène Laërce, il ne prit aucune nourriture (ἀσιτήσαντα), ce qui peut et sans doute doit s'entendre d'une privation volontaire d'aliments. L'exactitude est sans doute du côté de Diogène Laërce, car Satyros [1], dont l'histoire de la fin de Pythagore n'est qu'un remaniement du récit de Dicéarque, raconte sans ambiguïté que Pythagore, désespéré du massacre de ses amis de Crotone, mit fin à sa vie en s'abstenant de nourriture (un autre indice en faveur du caractère volontaire du jeûne est fourni par l'abstinence que s'imposait Pythagore au cours des retraites qu'il pratiquait dans les sanctuaires [2]). On obtient ainsi un parallèle — compliqué par le motif de la tessarakontade [3] — à l'histoire de la mort de Lycurgue.

HERMIPPE ET CONSORTS. — Selon une version antérieure à Hermippe qui l'a parodiée, *Pythagore périt devant un champ de fèves.*

Elle survit dans une notice que Diogène Laërce [4] a insérée au

1. Diogène Laërce, VIII, 40 complété par le morceau anonyme de Porphyre 57, cf. *Recherches*, p. 63.

2. Porphyre 34 (Ant. Diogénès). D'après l'historiette recueillie par Porphyre. Pythagore supportait ces pieuses abstinences grâce à l'usage préalable de préparations solides et liquides dont on nous donne la recette ; il y a là une influence de la légende d'Épiménide (Diogène Laërce, I, 114).

3. Sur le rôle joué par le nombre quarante dans les spéculations pythagoriciennes, cf. Roscher, *Tessarakontaden der Griechen* (*Ber. Ges. Wiss. Leipzig.* 1909, II), p. 80.

4. Diogène Laërce, VIII, 39, milieu. Cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 242 et *Recherches*, p. 64, n. 1.

milieu du rapport de Néanthe ; Pythagore échappe aux ennemis qui le poursuivent ; arrivé devant un champ de fèves, il dit : « Mieux vaut être pris que fouler, plutôt périr que parler. »

Le document est presque inintelligible par lui-même mais est éclairé par l'histoire de Myllias et Timycha, qui à son tour permet de faire la lumière sur le récit d'Hermippe.

Denys de Syracuse, racontait Hippobotos d'après Néanthe [1], envoie en Grande-Grèce un détachement qui a pour mission de s'emparer d'une bande de Pythagoriens qui devait quitter Métaponte pour se rendre à Tarente : une douzaine de personnes en tout, dont un couple composé de Myllias de Crotone — qui porte, détail peut-être révélateur, le nom et l'ethnique d'un ami de Pythagore [2] — et de la Lacédémonienne Timycha. La route des émigrants passait au lieu dit *Phanai,* sorte de défilé situé sans doute à quelques heures de Métaponte [3], sur le territoire de Tarente (χωρίῳ τῆς Τάραντος φαραγγώδει) et c'est là que les Syracusains dressent leur embuscade. Les Pythagoriens, attaqués, cherchent leur salut dans la fuite, mais il arrivent devant un champ de fèves en fleur. Ne voulant enfreindre la loi qui leur interdit de toucher à la plante sacrée, ils se laissent rejoindre par les Syracusains qui les égorgent. Restaient Myllias et sa femme qu'un hasard — Timycha près d'accoucher marchait lentement — avait séparés de leurs compagnons. On se saisit du couple qu'on emmène auprès de Denys qui voudrait savoir la cause du respect des Pythagoriens pour la fève ; mais Myllias refuse de répondre, et sa vaillante femme, craignant de céder aux tortures, crache sa langue à la face du tyran.

L'acte et les paroles que prête à Pythagore la notice de Diogène Laërce VIII, 39 deviennent, par cette réplique où des disciples sont substitués au Maître, d'une clarté parfaite : Pythagore traqué refuse de fouler le champ sacré, et meurt en proclamant la loi du silence.

Lisons maintenant Hermippe [4], dont le texte est déparé chez Diogène par une faute évidente, quoique très ancienne.

Une guerre ayant éclaté entre Syracusains et *Agrigentins,* Pythagore sort avec ses familiers et se met à la tête des troupes d'Agri-

1. Jamblique 189-194.
2. Jamblique 143.
3. Les Pythagoriens, qui ont dû quitter Métaponte au matin, arrivent à Phanai vers midi (Jamblique 190).
4. Diogène Laërce, VIII, 40.

gente. Mais la bataille est perdue ; dans la fuite, Pythagore arrivant à un champ de fèves qu'il ne veut traverser est rejoint par les Syracusains et égorgé. Ceux de ses disciples qui survivent, au nombre de trente-cinq environ, sont brûlés à Tarente par le parti au pouvoir à qui ils font opposition.

Les noms de Syracuse et de Tarente figuraient déjà ensemble dans le récit d'Hippobotos-Néanthe. Nous ne sommes pas trop surpris de voir fixée à Tarente une scène d'incendie où périssent trente et quelques disciples, car Dicéarque nous a laissé à entendre quelque chose de semblable[1]. Nous ne sommes pas déconcertés davantage par les troupes syracusaines qui égorgent Pythagore sortant avec ses amis, car le détachement syracusain d'Hippobotos-Néanthe agit de même avec la troupe dont fait partie Myllias de Crotone. Mais que viennent faire ici les Agrigentins ? Hermippe aurait-il placé en Sicile la mort de Pythagore ? Il est difficile de le croire d'abord parce que cette localisation est contraire à l'opinion unanime qui place la fin de Pythagore en Grande-Grèce et qu'Hermippe ne s'écarte pas inutilement des traditions qu'il caricature, ensuite parce qu'à l'intérieur même du texte d'Hermippe il n'y aurait plus aucun lien entre la mort de Pythagore, survenue en Sicile au cours d'un lutte à laquelle il a pris part avec ses amis, et la fin de ses disciples qui succombent à Tarente à des haines locales. Il est évident que le 'Ακραγαντίνων deux fois répété de Diogène Laërce est erroné ; c'est la correction malavisée d'un lecteur raisonnable et érudit qui a trouvé absurde l'idée d'une guerre terrestre entre Syracuse et une ville d'Italie, et a supposé — peut-être sur une réminiscence de l'histoire de Phalaris — que c'est avec Agrigente que Syracuse a dû avoir maille à partir. Rétablissons Μεταποντίνων à la place de 'Ακραγαντίνων et nous retrouverons les partenaires de l'histoire de Myllias et Timycha, l'incendie de Tarente provenant d'une source analogue à Dicéarque.

L'histoire du meurtre des Pythagoriens de Métaponte à Phanai et celle de l'égorgement de Pythagore au Champ des fèves sont évidemment des doublets et on ne cherchera pas à décider à laquelle de ces variantes revient la priorité. De toute façon on ne peut douter du sens de la localisation au χωρίῳ φαραγγώδει : « l'endroit en forme de défilé » est évidemment identique au « sténôpos qui reçoit

1. Cf. *supra*, p. 67.

le nom de Mouséion » suivant Timée, identique aussi au Mouséion de Métaponte où suivant Dicéarque Pythagore fugitif alla mourir au sortir de Tarente.

En résumé[1], Métaponte ou plutôt un point situé entre Métaponte et Tarente, est le théâtre de la disparition dans une série de récits séparés par de profondes divergences. La version qu'on entrevoit derrière Timée et Cicéron suppose une résidence prolongée à Métaponte ; ailleurs, notamment chez Dicéarque, Pythagore ne vient à Métaponte que pour y mourir. Dans la version de Dicéarque la mort n'est pas sanglante, et il en est de même suivant toute apparence dans la version Timée-Cicéron ; dans l'histoire qu'on reconstruit à l'aide des témoignages avariés d'Hermippe et de l'Anonyme de Diogène VIII, 39, Pythagore meurt en martyr.

La littérature de l'époque impériale. — Presque tous ces récits concurrents (à commencer par la version de l'incendie de Crotone qui se retrouve chez Plutarque[2], Athénagore[3] et Hippolyte[4]) ont laissé quelque souvenir chez les écrivains de l'époque postérieure. Diodore de Sicile[5] a copié Aristoxène, que peut-être Nicomaque combine avec Satyros[6] ; Jamblique lui-même transcrit le récit d'Aristoxène, sans doute d'après l'Anonyme[7]. Thémistios[8] s'inspire de

1. Nous laissons de côté le passage de Valère Maxime, VIII, 7, 2 : cujus ardentem rogum plenis venerationis oculis Metapontus aspexit oppidum, Pythagorae quam suorum cinerum nobilius clariusque monumentum. Le texte est sans doute mutilé (*Pythagorae* doit dépendre d'un substantif qui a disparu) et d'interprétation difficile. Il est fort douteux qu'il y ait eu une tradition suivant laquelle le corps de Pythagore fut livré aux flammes d'un bûcher, car le pythagorisme interdit la crémation (Jamblique 154). Valère Maxime a-t-il, par une énorme méprise, confondu avec une incinération la mort dans l'incendie (localisée à Métaponte par Plutarque, *De Genio Socr.*, 13) ? ou reflète-t-il une version de la mort, semblable à l'histoire d'Héraklès sur l'Oeta ou de Pérégrinos à Olympie ?.

2. Plutarque, *De stoic. rep.*, 37 (dans le *De Genio Socr.*, 13, Plutarque reproduit de mémoire l'histoire de l'incendie où périssent les disciples, sauf Lysis et Philolaos, qui est pour Archippos ; l'événement est transféré à Métaponte).

3. Athénagore, *Suppl. pro Christ.*, 31.

4. Hippolyte, *Refut. omn. haeres.*, I, 1, 2.

5. Diodore de Sicile, X, 11 ; cf. Zeller-Nestle, I, 1, p. 419, note et Delatte, *Politique*, p. 225.

6. L'assertion de Jamblique 251 sur la ressemblance du récit de Nicomaque avec celui d'Aristoxène est fondée en ce sens que Nicomaque fait quitter Crotone à Pythagore avant l'incendie ; il a pris à Satyros l'idée du voyage à Délos.

7. Jamblique 248-251 ; cf. *Recherches*, p. 116.

8. Themistios, *Orat.*, XXIII, p. 285 b.

Dicéarque comme sans doute aussi Epiphane[1]. Même la version de l'égorgement près du champ de fèves s'est perpétuée jusque chez des écrivains chrétiens[2].

La version du *stenôpos-mouséion,* elle, n'est représentée que par la phrase diversement mutilée que Diogène Laërce VIII, 15, Jamblique 170 et Porphyre 4 ont copiée.

Un informateur se dérobe : Jamblique n'a rien transcrit de ce qu'Apollonios a pu raconter sur la fin.

Nous ne sommes cependant pas démunis de tout moyen de connaître l'opinion de ce témoin capital de la biographie légendaire. Jamblique a du moins copié en majeure partie le récit d'Apollonios sur la fin du séjour de Pythagore à Crotone et l'histoire ultérieure des Pythagoriens demeurés dans la cité[3]. C'en est assez pour fournir un fil conducteur : Philostrate fera le reste.

Apollonios chez Jamblique 254-64. — A partir du moment où Pythagore cessa de frayer avec tout le monde pour se réserver à ses disciples, il perdit sa popularité. Le mécontentement public n'empêche pas toutefois les Trois Cents, qui entre temps étaient devenus chefs des grandes familles, de se maintenir au pouvoir. Les choses changèrent quand, après la prise de Sybaris et le *départ de Pythagore,* la politique des Pythagoriens donna au peuple de nouveaux sujets de plainte. Cylon et Ninon ameutent le populaire contre les Pythagoriens : un jour qu'ils sont assemblés dans une maison voisine du Pythion pour célébrer une fête des Muses, ils sont attaqués et vaincus (la suite raconte les vicissitudes de ceux qui échappèrent).

On voit que, dans cette narration, la catastrophe est complètement détachée (sauf vers le début, quand est expliquée la raison de la défaveur qui frappe Pythagore) de l'histoire du Maître qui n'est rappelée que dans la mesure strictement indispensable à l'intelligence des faits qui se sont déroulés à Crotone. Mais si la base ainsi offerte à l'enquête est fort étroite, elle paraît solide.

1. Épiphane, *Panarion,* 7, 2 (avec la correction d'Oehler et de Diels).

2. Suivant l'*Artemii Passio,* 29 (Migne, *Patr. gr.,* t. 96, 1278) Pythagore et ses disciples sont massacrés par les Tarentins au champ de fèves, et Théanô, femme de Pythagore, accomplit l'acte héroïque attribué par Néanthe à Timycha (ce texte peut dériver de Philostorge, cf. Bidez, *Philostorgios Kirchengeschichte,* p. LI). Suivant David (*Scol. in Aristotelem,* p. 14 a, l. 31 a, Brandis), Théanô la Pythagorienne s'arrache la langue devant un tyran sicilien non dénommé.

3. Jamblique 254-264.

Pythagore quitte Crotone avant l'attaque contre la maison de Milon, il part paisiblement, ou du moins sans courir un danger pressant — ἀπῆλθε — et ses amis restent maîtres de l'État crotoniate. Apollonios n'a donc pas soutenu, comme Néanthe, que Pythagore a péri dans l'incendie de la maison de Milon, ni, comme Dicéarque, qu'il a échappé au massacre, ni, comme Satyros, qu'il s'est retiré de la cité souillée par le meurtre de ses amis.

Il ne peut d'autre part s'être contenté de l'indication furtive d'Aristoxène « Pythagore passe pour être mort à Métaponte ». Ce n'est pas là un dénouement qui convienne à la vie merveilleuse de Pythagore : la carrière marquée par les prodiges de la naissance et de l'enfance, le triomphe de Crotone, la confession d'Abaris, la défaite de Phalaris n'a guère pu, suivant Apollonios, se terminer, on ne sait au juste où, banalement et obscurément.

Ces éliminations opérées, nous ne restons en présence que de la version du meurtre au champ de fèves et de l'histoire que nous avons cru apercevoir sous la brève notice relative au sténôpos qui fut appelé *Mouséion*. Nous pouvons interroger Philostrate.

Le pastiche du rhéteur ne contient rien qui ressemble à la scène de l'égorgement, qui cesse à son tour d'entrer en ligne de compte.

La mort et la résurrection d'Apollonios. — Deux versions circulent au sujet de la mort d'Apollonios : le thaumaturge aurait « disparu » d'après les uns dans le temple d'Athéna à Lindos, d'après les autres dans celui d'Artémis Dictynne en Crète. Le modèle de Philostrate devait donc mentionner deux traditions localement distinctes : il faut renoncer à dire ce que recouvre la version de la disparition à Lindos, dont Philostrate nous apprend seulement qu'elle n'offre pas l'intérêt de l'autre. Mais examinons la version crétoise « plus riche en détails merveilleux ».

Apollonios veut pénétrer de nuit dans le temple d'Artémis, sis en pleine campagne. Les chiens féroces qui veillent sur le sanctuaire n'aboient pas contre lui et le traitent en ami. C'en est assez pour faire soupçonner l'arrivant de sorcellerie et de projet de vol, les gardiens se saisissent de lui, l'enferment et le chargent de chaînes. Vers minuit, Apollonios se dégage de ses liens et appelle

1. Il en est une troisième pour nous sans intérêt, car elle reproduit suivant toute apparence, au moins en ce qui concerne le lieu, l'histoire réelle : Apollonios s'est éteint paisiblement à Éphèse (Philostrate, VIII, 29). Sur les servantes qui entourent de leurs soins, jusqu'à sa mort, leur vieux maître, cf. p. 76, n. 1.

les gardiens (afin, note Philostrate, qu'il y eût des témoins à l'événement qui allait se produire), court vers les portes du temple qui s'ouvrent d'elles-mêmes, puis se referment sur lui. Il disparaît à la vue, mais on entend un chœur de voix virginales qui annonce, en langue dorienne [1], l'ascension d'Apollonios : « Quitte la terre, monte au ciel, monte [2] ! » Nul ne sait où il est enseveli ; on ne lui connaît ni tombeau, ni cénotaphe [3].

La partie initiale du récit est faite d'éléments empruntés à l'épisode de la prison, qui faisait originellement partie de l'histoire de la lutte contre le tyran [4] : l'incarcération du prétendu γόης dans un cachot où on le charge de chaînes, la libération miraculeuse par suite de l'ouverture automatique des portes sont des traits rapportés, inutilisables pour la reconstruction du modèle de la scène de l'Ascension. — Le reste est par contre de haut prix.

L'Ascension de Pythagore. — Le sanctuaire d'Artémis-Dictynne est perdu au milieu des campagnes : trait de parenté avec le *sténôpos* solitaire qui est un tronçon de route entre Métaponte et Tarente.

Apollonios disparaît dans l'enceinte sacrée ; on entend de l'extérieur le chœur invisible qui salue le départ vers le ciel. Lucien, pour son persiflage de la mort de Pérégrinos, a utilisé un récit analogue : le nouvel Hèraklès, consumé vivant sur le bûcher d'Olympie, s'élève au ciel en annonçant qu'il quitte la terre pour l'Olympe [5]. Lucien conserve à cette déclaration le dialecte dorien original, mais en la plaçant par facétie dans la bouche de son charlatan il efface un trait essentiel conservé par Philostrate, évidemment fidèle au modèle qu'il permet de reconstruire : l'Ascension est proclamée par un chœur féminin qui n'est pas nommé, mais qu'on ne peut méconnaître. Ces voix qui ne sont pas de la terre, ces voix de vierges chantantes ne pouvaient être chez Apollonios, source de Philostrate, que celles des *Muses*.

Rappelons-nous maintenant la phrase de Timée-Favorinus sur le *sténôpos* auquel les Métapontins donnèrent le nom de *Mouséion,*

1. Les vierges chantent en dorien, non parce que c'est le plus beau des dialectes suivant Pythagore (Jamblique 242) et celui qui domine dans la littérature pythagorisante, mais parce que c'est la langue de la poésie chorale.
2. Ce récit d'après Philostrate, VIII, 30.
3. Philostrate VIII, 31.
4. Cf. *supra,* p. 57.
5. Lucien, *De Morte Peregr.,* 39 ; cf. *Recherches,* pp. 137-8.

la courte phrase qui serait inintelligible si le parallélisme avec Cicéron et le rapprochement avec la version rationaliste de Dicéarque ne nous avaient appris que ce défilé est le lieu sacré où Pythagore a cessé d'appartenir à la terre. Immédiatement les faits s'enchaînent : le sanctuaire crétois où Philostrate place l'Ascension d'Apollonios, accompagnée par les chants d'une troupe céleste, est la copie du sténôpos qui prit le nom de *Mouséion* parce que c'est là que les Muses saluèrent de leur concert l'Ascension de Pythagore.

Les témoins. — Mais comment a-t on su le prodige, et sur la foi de qui y croire ? Philostrate indique comme autorités les gardiens du sanctuaire, réveillés par son héros à seule fin d'attester la réalité de ce qui va arriver. Mais ces témoins qu'il faut tirer du sommeil appartiennent à l'épisode de l'incarcération du « sorcier », donc à une annexe hétérogène au récit principal[1].

Pour retouver les témoins primitifs, il faut recourir à une conjecture appuyée sur des documents de diverse manière apparentés au nôtre. La *Vie de saint Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, imitation comme l'a reconnu Reitzenstein[2] d'une vie de Pythagore, se termine sur ce trait : seuls *deux* amis fidèles du saint, qui furent témoins de sa fin, savent le lieu, inconnu de tout autre, où il est enseveli[3].

Le secret dont il n'est que deux dépositaires n'est-il pas la transposition d'un mystère plus formidable ? Divers indices tendent à faire croire que nous n'avons là qu'un emploi dérivé du thème des deux témoins qui à l'origine avait application directe à la scène même de l'Ascension. Philostrate lui-même est sans doute hanté par un souvenir précis quand, dans un épisode qui n'a plus rapport direct avec la fin d'Apollonios, mais est la copie à peine défigurée d'une scène de réapparition[4], il introduit une paire de comparses : Apollonios miraculeusement transporté du palais de Domitien dans le Nymphaion de Pouzzoles y apparaît à *deux* disciples,

1. Cf. Moïse réveillant le Pharaon en présence des gardiens du palais dans le pastiche judéo-alexandrin d'Artapanos (Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, 27, p. 434 d), cf. *infra*, p. 146.

2. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, *Sitzungsb. Heidelberg. Ak.*, *Phil. Hist. Kl.*, 1914, 8), p. 14 et suiv. et *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, p. 1 ; cf. *Recherches*, p. 140.

3. Athanase, *Vita Antonii*, 92.

4. Cf. *infra*, p. 77.

Damis et Démétrios [1]. Chez les divers tributaires de la version de Néanthe figurent régulièrement *deux* personnages, Archippos et Lysis, seuls rescapés de l'incendie de Crotone et par conséquent témoins d'élection de la tragédie où périt leur maître [2]. On considérera comme vraisemblable que dans la tradition antérieure à Apollonios, ce sont deux fidèles dont il serait vain de vouloir retrouver le nom qui ont été les témoins de l'acte sur lequel s'est clos le séjour de Pythagore parmi les hommes.

Apparitions d'Apollonios. — Revenons au récit de Philostrate. Par l'Ascension dont l'Artémision a été le théâtre, Apollonios a réintégré la patrie céleste; mais il reparaît une fois encore dans le monde des vivants. Un jeune homme de Tyane doute de l'immortalité de l'âme, dont seule pourrait l'assurer la vue d'Apollonios lui-même. Et voici qu'Apollonios se montre à l'adolescent, et sa présence, insoupçonnée du reste de l'assistance, apporte la certitude à l'incrédule [3].

A côté de l'apparition de Tyane, il faut ranger celle du Nymphaion de Dicéarchie (Pouzzoles) placée par Philostrate à la suite du voyage miraculeux qui mène Apollonios du palais de Domitien à Pouzzoles. Elle est préparée par une conversation d'Apollonios et de Damis, antérieure à la comparution devant l'empereur. « Va à Dicéarchie, commande le maître ; dans l'île de Calypso tu me verras apparaître. » — « Vivant ou autrement ? » — « Vivant à mon point de vue, ressuscité au tien [4]. »

Damis et un autre disciple, Démétrios, obéissent à l'ordre. Un jour — c'est le jour même où Apollonios est appelé au tribunal de l'empereur — ils sont assis dans le Nymphaion de Dicéarchie et devisent tristement : « Le reverrons-nous jamais ? » Ces mots sont à peine dits qu'Apollonios se manifeste soudain : « Vous le verrez, dit-il, ou plutôt vous l'avez déjà vu. » — « Vivant ? » demande Démétrios. — « Prends ma main ; si j'échappe à la prise, c'est que je suis une ombre, sortie du royaume de Perséphone ; si je ne me dérobe pas, c'est que je suis vivant. » Ils ne doutèrent pas da-

1. Philostrate, VIII, 12. Les servantes fidèles de VIII, 30 sont également au nombre de deux.

2. Porphyre 55 ; Diogène Laërce 39, etc. Hippolyte, *Refut. omn. haer.*, I, 2, 17 adjoint singulièrement Zamolxis à Archippos et Lysis.

3. Philostrate, VIII, 31.

4. Philostrate, VII, 41.

vantage[1]. Il est évident que cette scène a été imaginée pour une situation tout autre que celle où Philostrate l'a utilisée : l'annonce préalable par Apollonios de sa réapparition en « vivant » plutôt qu'en « ressuscité », la démonstration par lui de la réalité de sa survie matérielle n'ont de sens que si les spectateurs sont persuadés qu'il n'est plus.

La comparaison de l'apparition de Dicéarchie avec celle de Tyane n'est pas favorable à celle-ci, assez pâle reflet de la première. On ne peut décider si c'est Philostrate ou déjà Apollonios qui a forgé ce doublet sans vigueur qui veut prouver la survie de toutes les âmes alors qu'il s'agit originellement de confirmer la surnaturelle disparition, signe d'une nature surhumaine.

L'APPARITION DE PYTHAGORE. — Mais ni l'un ni l'autre n'a imaginé que le disparu revécut sur terre afin de raffermir la foi chancelante de ceux que son départ a pu laisser en proie au doute. Le retour du héros monté au ciel est un trait solidaire, dans un parallèle fameux, de l'Ascension elle-même.

Au Champ de Mars, pendant que Romulus passe en revue l'armée romaine, un orage éclate, un épais nuage couvre le roi, et quand il se dissipe, on constate que le trône royal est vide. Romulus est monté vers le ciel. Quelques sénateurs ont vu, et attestent le fait (noter la pluralité : nous avons cru retrouver pour l'Ascension de Pythagore deux témoins). Mais le peuple est en proie au désespoir et au soupçon. C'est alors que Romulus descend du ciel, se présente à Proculus Julius, le charge d'un message pour les Romains, puis remonte d'où il est venu. Proculus Julius est un homme dont la parole a grand poids et, quand il communique ce qu'il a vu et entendu, la douleur du peuple et de l'armée cède à la certitude de l'immortalité[2].

L'Apparition à Damis et Démétrios, replacée dans son cadre primitif, représente donc un épilogue symétrique à celui que Tite-Live doit en dernière analyse à un modèle hellénistique. En raison de l'insuffisance de nos moyens d'information il est impossible de déterminer avec précision les rapports de la légende de Pythagore,

1. Philostrate, VIII, 12.

2. Tite-Live, I, 16. — On observe la même succession de l'Ascension et du Retour sur terre dans la facétie de Lucien sur la fin de Peregrinos (*De Morte Peregrini*, 39-40, cf. *Recherches*, p. 138).

dont la fable de Philostrate est un reflet, et de la légende romaine. Mais on peut tenir pour certain que la scène de l'apparition a eu pour acteurs Pythagore et un disciple indéterminé avant d'être transférée sur Romulus et Proculus, Apollonios et le couple Damis et Démétrios.

*
* *

Nous avons reconstitué, de pièces et de morceaux, une *Vie de Pythagore* telle qu'on la racontait vers la fin du premier siècle impérial et qui comprend ces divisions :

Histoire de la naissance, basée sur la théorie des deux natures ;

Légende de l'enfance, avec l'épisode de la rencontre du jeune prodige et de Thalès ;

Les voyages, avec l'épisode de la lettre scellée lue par le prêtre égyptien et celui de la purification par Zaratas ;

Le retour à Samos et l'expatriation ;

La descente à l'antre de l'Ida (forme atténuée d'une Descente aux Enfers) ;

L'arrivée en Italie, avec l'épisode des pêcheurs ;

L'assemblée de Crotone : prédication aux Mille, qui renoncent à leurs concubines, aux jeunes gens, qui fondent la société communiste, aux femmes et aux enfants ;

La confession d'Abaris ;

La persécution par Phalaris ;

Le départ de Crotone pour Métaponte ;

L'Ascension de Pythagore dans le sténôpos et la réapparition.

Le roman tardif — où parfois nous avons discerné la trace d'Héraclide le Pontique — constitue un compromis entre des tendances opposées, un mélange de la biographie conçue par les esprits positifs et d'une légende dont nombre d'incidents semblent les échos affaiblis du mythe des dieux qui sont nés sur terre et ont vécu parmi les hommes, Hèraklès, Dionysos, et surtout Apollon.

Dans plusieurs cas, nous avons constaté ou soupçonné l'existence d'un état antérieur. Pour deux grands épisodes, la *Descente à l'Hadès* et l'*Assemblée de Crotone*, des informations éparses dans la littérature classique permettent de remonter à une tradition qui procède directement de l'*Abaris* d'Héraclide.

---

# LIVRE II

# LES VESTIGES DU ROMAN D'HÉRACLIDE

## CHAPITRE I

## LA DESCENTE AUX ENFERS

### I. — LE FRAGMENT DE L' « ABARIS », HIÉRONYME ET LES « HISTOIRES VÉRITABLES »

D'après la définition qu'en a laissée Plutarque, περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ, l'*Abaris* est un conte qui illustre une doctrine de la condition des âmes, un récit d'un si captivant intérêt que malgré l'austérité du sujet il séduit la jeunesse frivole [1]. Cette narration περὶ τῶν ψυχῶν, les deux coupures conservées de l'*Abaris* l'illuminent d'un rapide éclair et les répliques anciennes permettent d'en établir la profonde et durable influence.

Les fragments de l' « Abaris ». — Publié médiocrement par Bekker [2] d'après un manuscrit défectueux du traité grammatical anonyme Περὶ Συντάξεως, le texte des fragments doit sans doute être rétabli ainsi :

*a*) Ἡρακλείδου Ποντικοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τῶν εἰς Ἄβαριν ἀναφερομένων· ἐκ δὲ τῶν ἐγγὺς φωλεῶν ἐξείρπυσαν ὄφεις ἐπὶ τὸ σῶμα σφοδρῶς ὁρούοντες, ἐκωλύοντο μέντοι ὑπὸ τῶν κυνῶν ὑλακτούντων αὐτούς (Bekker, p. 178).

*b*) Ἡρακλείδου Ποντικοῦ τῶν εἰς Ἄβαριν ἀναφερομένων· ἔφη δὲ τὸ δένδρον αὐτῷ τὸν δαίμονα νεανίαν γενόμενον ἐπιδεῖξαι, προστάξαι δὲ πισ-

1. Plutarque, *De aud. poetis*, 1, cf. *Recherches*, p. 24, n. 1.
2. Bekker, *Anecdota*, t. I, pp. 145 et 178.

τεύειν περὶ θεῶν ὡς εἰσίν τε καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιστρέφονται πραγμάτων (Bekker, p. 145).

Aucun nom propre, aucune indication de lieu, aucun indice même de la cohérence des deux lambeaux. Dans *a*, des *serpents* tenus en respect par des chiens menacent le corps d'un personnage non autrement désigné. Dans *b*, un *daimôn devenu homme jeune* montre un *arbre* à un interlocuteur anonyme, auquel il inculque les sentiments qu'il faut nourrir à l'égard des dieux.

On comprend que ces débris aient formé longtemps un tissu d'énigmes[1]; Diels[2], en émettant l'idée qu'Héraclide a été utilisé par Hiéronyme de Rhodes, indiqua la bonne voie. Le rapprochement des deux parcelles de l'*Abaris* avec le fragment d'Hiéronyme transcrit par Diogène Laërce montre en effet qu'elles appartiennent à un même ensemble et en éclaire la signification.

Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ᾅδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν, κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς αὐτῶν γυναιξί[3].

Hiéronyme permet de fixer le lieu de la scène : le spectacle qu'un certain *daimôn* indique à un compagnon non désigné (nous aurons à revenir sur ces deux personnages) est localisé dans l'Hadès, et

1. Encore en 1890, Crusius (ap. Roscher, *Lexikon*, I, 2828) croyait voir en *b* une scène ayant pour acteurs un arbre parleur (Crusius songe sans doute à l'orme de Philostrate, VI, 10) et un dieu. Crusius paraît reproduire l'opinion de Hoogvliet, *De Heracl. Pontico* (Leyde, 1857), p. 66 et suiv. et de F. Schmidt, *De Heracl. Pont. et Dicearchi Mess. dialogis deperd.* (Breslau, 1867), p. 28 et suiv.

2. Diels, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 469. L'observation de Diels sur la parenté d'Hiéronyme avec Héraclide est jetée en passant, sans référence, et n'a de sens que pour un philologue particulièrement averti. Elle ne paraît pas avoir été appréciée exactement par Dieterich, *Nekyia*,, p. 129, et Dyroff, *Philologus*, 1900, p. 613, a persisté à séparer le fragment de l'*Abaris* de celui d'Hiéronyme sous prétexte qu'on ne peut identifier *l'âme* d'Homère pendue à un arbre avec un *corps* sur lequel un daimôn place un tronc d'arbre (cf. *infra*, p. 89, n. 1). Norden (*Aeneis Buch VI*, p. 34, n. 1) et Delatte (*Études*, p. 109, n. 4) continuent à croire qu'Hiéronyme reflète une Katabase de Pythagore antérieure à Héraclide. Voss, *De Heracl. Vita*, p. 56 et Corssen, *Rhein. Museum*, 1912, p. 38, ont seuls indiqué nettement l'étroit rapport du fragment d'Hiéronyme avec les débris de l'*Abaris*.

3. Diogène Laërce, VIII, 21. Nous laissons de côté pour l'instant la phrase finale qui a trait aux honneurs qu'en raison de cette visite à l'Hadès Pythagore reçut des Crotoniates : καὶ δὴ καὶ διὰ τοῦτο τιμηθῆναι ὑπὸ τῶν ἐν Κρότωνι, cf. *infra*, p. 134.

plus précisément dans le Lieu des Impies; l'*arbre* qué montre le daimôn est celui où est pendu Homère, menacé par les *serpents* de l'Enfer. Hiéronyme enseigne de plus qu'Homère n'est pas l'unique maître d'erreur châtié dans l'Hadès pour des opinions blasphématoires et que, pour ne rien dire de certains coupables de tout autre catégorie, Hésiode au moins lui tient compagnie.

Les maîtres d'erreur dans l'Hadès. — Nous rétablissons ainsi le sens d'un passage qui paraît être resté classique, car la phrase sur « les dieux qui existent, et qui s'occupent des affaires des hommes », lieu commun — jusqu'à Pseudo-Hippodamos et à Apollonios de Tyane — de la littérature pythagorisante, est sans doute copiée sur Héraclide[1]. Un point, dans le fragment *b*, reste toutefois obscur : il semble qu'il y ait entre le geste et les paroles du *daimôn* un désaccord. Le *daimôn* montre du doigt Homère tout en proclamant qu'il faut croire à l'existence des dieux et à leur intervention dans les choses terrestres; il semble viser ainsi, en tant qu'exemple du châtiment encouru par les contrevenants, le poète qui n'a pourtant nié aucune des deux vérités énoncées. Pour expliquer cette singularité, il faut tenir compte du caractère fragmentaire des coupures du Π. Σ. L'excerpteur n'a gardé que ce qui a trait à Homère; il a laissé de côté Hésiode dont la présence est révélée par Hiéronyme, et à côté d'Hésiode devaient figurer d'autres maîtres d'erreur encore, dont quelques-unes des imitations d'Héraclide paraissent révéler la qualité. Chez Apollonios, Pythagore s'élève en même temps que contre les poètes, contre des empoisonneurs des esprits qui ont dû écrire en prose (λογοποιούς)[2] et le Pseudo-Hippodamos[3] qualifie de *sophistes* et non de poètes les mécréants qui prétendent que la divinité n'existe pas ou que si elle existe elle se désintéresse des hommes. On est donc amené à supposer qu'Héraclide a dû réunir, dans le quartier infernal où les lambeaux de l'*Abaris* nous montrent un unique patient et Hiéronyme seulement deux, divers représentants du péché de littérature corruptrice; les poètes (Homère et Hésiode) et les

1. Aristoxène? (Jamblique 174); Pseudo-Zaleukos (Stobée, *Anth.*, IV, 44, 20); Pseudo-Hippodamos (Stobée, 43, 94); Apollonios (Jamblique 215); cf. *Recherches*, p. 26, n. 5. Sur le témoignage de Lucien (*Hist. vérit.*, II, 31) qui montre à côté de deux protagonistes désignés par leurs noms d'autres écrivains mensongers, v. *infra*, p. 88.

2. Jamblique 218.

3. Stobée, texte cité n. 1.

deux sortes de philosophes impies qu'il faut distinguer d'après l'allusion πιστεύειν περὶ θεῶν ὡς εἰσίν τε καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιστρέφονται πραγμάτων, les athées et les négateurs de la Providence.

Nous sommes ramenés à la théorie platonicienne des trois erreurs capitales sur la divinité : le Livre X des *Lois* flétrit les faux sages divisés en athées, en théoriciens de l'indifférence divine, et en partisans de l'idée que les dieux se laissent fléchir par les sacrifices et prières[1]. Platon ne prononce aucun nom mais les termes mêmes, empruntés à l'*Iliade*, dont il use dans la *Républ.*[2] pour définir cette dernière hérésie, la plus perverse de toutes, dénoncent l'impie qui est visé : c'est Homère, qui a prêté à Nestor l'opinion scandaleuse que les dieux sont corruptibles θυσίαις τε καὶ εὐχωλαῖς ἀγανῇσι.

Les épaves de l'*Abaris* proviennent donc d'une scène où le blasphémateur Homère et son émule Hésiode étaient associés dans la réprobation aux athées et aux négateurs de l'intervention des dieux dans le monde. Il resterait à expliquer pourquoi la morale qui s'applique à ces deux dernières catégories de mal pensants paraît accompagnée d'un jeu de scène qui désigne Homère, représentant d'une troisième espèce : mais on ne saurait dire s'il faut mettre cette disparate au compte de la fantaisie d'Héraclide ou s'il faut incriminer l'excerpteur qui, en omettant une partie du texte originel, aura rapproché des données primitivement sans rapport direct.

Les maris libertins. — Revenons à Hiéronyme, dont la notice mentionne, à côté d'Homère et Hésiode, un groupe de coupables tout à fait différent « ceux qui ne veulent pas avoir commerce avec leurs femmes ». D'après ce que nous savons de la constance, dans la tradition sur Pythagore, du thème de la condamnation de l'adultère masculin[3], le sens de cette périphrase n'est pas douteux[4] : il s'agit des maris qui délaissent l'épouse légitime pour d'indignes rivales.

Héraclide a donc juxtaposé deux classes de coupables qui n'ont d'autre rapport que d'avoir été également honnis de Platon. Nous

1. Platon, *Lois*, 885 b.

2. Platon, *Rép.*, 365 e = *Iliade*, IX, 499 ; cf. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.*, IV, 1), p. 2, n. 4 et p. 11.

3. Cf. *supra*, p. 38.

4. Dieterich, *Nekyia*, p. 169, avait noté que l'expression est remarquable, mais n'en a pas déterminé le sens précis.

retrouverons bientôt cette caractéristique association des maîtres d'erreur et des adultères.

Le Guide et le Visiteur. — Mais quels sont les spectateurs qui dans le fragment *b* apparaissent pour s'évanouir aussitôt ? De l'un on ne dit que fort peu de chose, de l'autre rien. Le premier, le « daimôn devenu νεανίας » montre à son compagnon l'*arbor infelix* où pend Homère et tire la leçon du spectacle. L'autre, apparemment, a pour fonction de regarder et d'écouter.

C'en est assez pour qu'on reconnaisse le couple devenu classique dans les Descentes aux Enfers des époques postérieures : le daimôn est le *Guide*, son auditeur est le *Visiteur* d'un Voyage infernal à deux personnages.

Est-il possible de dire le nom qu'Héraclide donnait aux deux acteurs, dont l'un, le Guide, nous est présenté sous une périphrase, dont l'autre est tout à fait indéterminé ? Nous savons, grâce à Hiéronyme, que Pythagore a été témoin de cette scène du supplice d'Homère dont le fragment *b* nous apprend qu'elle a été vue par deux spectateurs. Le problème est ainsi ramené à ces questions : Pythagore était-il, chez Héraclide, conducteur ou conduit ? Et quel était son partenaire ?

Quelques apparences peuvent faire penser que Pythagore est le personnage qui écoute, le Visiteur. Dans la Descente aux Enfers d'Héraklès, modèle probable de la Katabase de Pythagore [1], Héraklès est le personnage conduit, et non le Conducteur. Dans la Légende de la Descente à l'Ida, copie de la Katabase [2], Pythagore est introduit dans l'Antre par Épiménide. Le Pythagore de l'*Abaris* n'aurait-il pas eu, lui aussi, Épiménide pour moniteur [3] ?

Mais ces analogies ne sont pas décisives. Le Pythagore d'Héraclide, qui sait de naissance ce qui se passe dans l'Hadès [4], n'a nul besoin qu'on lui explique les spectacles du lieu des supplices ; il ne peut être que le Révélateur. Et divers indices, tirés soit de la tradi-

1. Cf. *infra*, p. 85.

2. Cf. *supra*, p. 29.

3. La circonlocution qui désigne le Guide, δαίμων νεανίας γενόμενος, se justifierait aisément si Épiménide était le conducteur : car suivant la curieuse tradition rapportée par Diogène Laërce, I, 114 (Diels, **68 A**, 1, cf. la note de Diels), Épiménide était la réincarnation d'Éaque, directeur tout désigné d'une périégèse infernale.

4. Diogène Laërce VIII, 4, in fine.

tion littéraire qui dépend de l'*Abaris,* soit du texte même de notre fragment, sont favorables à cette hypothèse. La source de Jamblique 174 (Aristoxène ?[1]) place dans la bouche de Pythagore, à titre de principe de la morale, le commandement sur les dieux que le daimôn inculque à son compagnon. L'emploi de l'expression δαίμων νεανίας γενόμενος dans *b* n'est explicable que s'il s'agit d'un personnage que le narrateur veut éviter de nommer : cette précaution désigne Pythagore, dont les adeptes s'interdisent de prononcer le nom vénéré et disent Αὐτός, « Lui[2] », θεῖος, « le Divin[3] », ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ, « cet homme-là[4] », τῆνος, « Celui-là[5] », quand ils n'ont pas recours, comme dans le Serment, à la formule « Celui qui nous a enseigné la Tetraktys[6] », ou, comme dans la *Lettre de Lysis à Hipparque,* à δαιμόνιος ἀνήρ[7]. On peut estimer certain que c'est Pythagore qui, dans l'*Abaris*, menait aux Enfers un compagnon novice, et que la relation inverse ne saurait être envisagée.

Pour ce qui est de l'identité du partenaire, toute information fait défaut. Les répliques égyptienne et lituanienne que nous apprendrons plus tard à connaître suggéreraient l'idée que le Visiteur était, à l'origine, Mnésarque, le père même de Pythagore. Mais le Pythagore de l'*Abaris* n'est pas le petit enfant prodige de ces récits dérivés, dont la source directe innovait sans doute en établissant un rapport de fils à père entre le Conducteur et le Visiteur. Il faut se résigner à laisser son anonymat au visiteur silencieux.

La Katabase a deux personnages. — Quel que soit le nom de ce spectateur, sa seule présence à côté de Pythagore assure à la Katabase d'Héraclide une place éminente dans l'histoire de la Descente aux Enfers. Le groupement du Daimôn qui explique et moralise et de l'auditeur constitue une innovation par où le voyage infernal de l'*Abaris* s'oppose à toutes les entreprises similaires de l'ancienne littérature mythologique. Il se distingue non seulement de la *Nekyia* homérique (où Ulysse ne descend pas dans l'Hadès, mais va, sur les conseils de Circé, au pays des Cimmériens, d'où il évoque les

1. Cf. *Recherches,* p. 45, n. 4.
2. Diogène Laërce, VIII, 46, etc.
3. Jamblique 53, 255.
4. Jamblique 88, 255.
5. Jamblique 75-76.
6. Jamblique 150, 162, etc
7. Jamblique 76.

morts qui viennent à lui[1]) ou des mythes platoniciens comme celui de la *République* (récit d'un voyage extatique, où l'âme seule d'Er est transportée dans l'Autre Monde) mais aussi des Katabases qui, à l'encontre de l'*Odyssée* et de la *République*, racontent des expéditions censées réellement accomplies par des vivants à travers le domaine même des morts : les aventures d'Orphée, de Thésée et Peirithoos, et de Dionysos diffèrent essentiellement de la narration de l'*Abaris* par l'absence du Conducteur qui a pour fonction de révéler les lois d'outre-tombe.

Seule, parmi les Descentes aux Enfers anciennes, la Κατάβασις Ἡρακλέους est comparable par sa structure au groupement de l'*Abaris* : un Guide (Hermès) accompagne et dirige Héraklès, visiteur inexpérimenté de l'Hadès. Mais le rapport des deux figures est tout autre dans la Katabase d'Héraklès que dans celle de Pythagore. Hermès n'est qu'un acolyte effacé du protagoniste, héros batailleur d'une geste mouvementée[2] ; dans l'*Abaris*, le daimôn conducteur joue un rôle essentiel, il est le révélateur des secrets de l'Autre Monde, le dispensateur de la doctrine de salut recueillie par le Visiteur[3].

La *Katabase* de l'*Abaris* inaugure donc un genre littéraire qui est l'expression d'une théodicée. Tout en gardant la forme de l'aventure d'Héraklès et d'Hermès[4], elle ouvre la série des Apocalypses caractérisées par la figure du Guide, révélateur des mystères de l'autre monde. Elle constitue le premier exemple du groupement commun à l'*Énéide* et à la Katabase burlesque de la *Nécyomantie*,

1. L'*Odyssée* offre une νεκυομαντεία, non une κατάβασις (Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 200, n. 2). Le tableau primitif du XI^e chant a été compliqué par l'interpolateur qui a inséré dans la *Nekyia* l'épisode des patients subissant leur peine dans l'Érèbe, mais l'addition n'a entraîné aucune modification au cadre antérieur et Ulysse voit les Tantale et Sisyphe (ἴδον...) sans pénétrer lui-même dans le royaume des ombres.

2. La *Katabase d'Héraklès* est principalement connue par la *Bibliothèque* dite d'Apollodore, II, 5, qui résume une narration ancienne (excellemment définie par E. Rohde, *Psyche*, t. I. p. 303, n. 1) dont le noyau, comme le montre Bacchylide 5, remonte au VI^e siècle.

3. Nous opérons sur la base étroite offerte par le fragment *b*, mais toutes les répliques de l'*Abaris* confirmeront ce qui est avancé ici du rapport du *Guide* au *Visiteur*.

4. On verra que ce n'est pas seulement par la ligne générale que la Descente aux Enfers de Pythagore procède de la Katabase d'Héraklès et que de nombreux détails de l'œuvre ancienne se retrouvent dans les dérivés de l'*Abaris*.

aux *Merveilles d'au delà Thulé* d'Ant. Diogénès (Derkyllis, la Visiteuse, est dans ce Roman conduite par l'ombre de la défunte Myrto), et à la Katabase à forme de périple des *Histoires véritables*. Il importe assez peu qu'Héraclide ait créé lui-même l'association du Daimôn, qui commente dans l'intérêt de sa théologie les spectacles de l'Hadès, et du comparse anonyme qui écoute, ou qu'il ait copié une *Katabase de Pythagore* antérieure : cette Katabase pré-héraclidienne dont on a sans preuve affirmé [1] ou nié [2] l'existence a de toute manière péri sans laisser aucune trace et c'est de l'*Abaris* que procèdent — on s'en assurera peu à peu — les Descentes aux Enfers de Virgile et de Lucien, et toute une lignée de répliques orientales.

L' « ABARIS » ET LES « HISTOIRES VÉRITABLES » DE LUCIEN. — De ces Katabases auxquelles la distribution des rôles crée à elle seule un titre de parenté avec Héraclide, il en est une qui peut nous aider à retrouver les grandes lignes de la scène dont les fragments du Π.Ψ.Σ. ne laissent voir qu'un morceau, et dont l'Hiéronyme de Diogène, qui en donne une idée plus complète, est un témoin encore insuffisant.

Il peut sembler paradoxal de voir invoquée, à titre de tributaire de l'*Abaris,* une production aussi bouffonne que le Voyage aux Enfers qui occupe presque toute la seconde partie (II, 5-32) des *Histoires véritables,* long roman d'aventures maritimes. Quelle lumière attendre de la facétieuse autobiographie, farcie de réminiscences de toute sorte, où Lucien se met en scène, chef d'une expédition navale qui après mainte péripétie traverse l'Hadès devenu Archipel des Morts ! Mais Dieterich a constaté de longue date que les descriptions lucianiques de l'Ile des Bienheureux [3] et des Iles des Impies [4] parodient un écrit pythagorisant. Montrons par l'examen de l'épisode de la cinquième île qu'à travers Lucien nous apercevons un modèle — que ce soit ou non Antonios Diogénès à qui pensaient Dieterich et Rohde [5] — dont les lignes se superposent si exactement à celles du tableau déjà connu de nous qu'on ne

1. Rohde, *Kleine Schriften,* II, p. 106, n. 1 ; Dieterich, *Nekyia,* p. 129, n. 3 ; Norden, *Aeneis Buch VI,* p. 34, n. 1 ; Delatte, *Études,* p. 109, n. 4.

2. Diels, *Archiv für Gesch. der Philosophie,* t. III, p. 469.

3. Dieterich, *Nekyia,* pp. 32-33, 37.

4. *Ib.,* pp. 143, 171, 200, 211.

5. *Ib.,* p. 149 ; Rohde, *Griech. Roman,* p. 192 ; de même Heugel, *De Luciani Veris historiis,* p. 79.

peut douter que les *Histoires véritables* n'offrent un travestissement d'une scène d'Hadès copiée en fin de compte sur celle dont le fragment de l'*Abaris* garde un détail révélateur et dont Hiéronyme esquisse l'ensemble.

La cinquième ile des Impies. — Lucien le Navigateur aborde la cinquième[1] « île » conduit par Nauplios[2] et il y retrouve parmi d'autres patients, rois et particuliers, Cinyras, le héros drolatique d'une aventure qui nous a été narrée peu avant[3] (Cinyras, compagnon de Lucien, débarqué avec lui à l'île des Bienheureux a séduit la défunte Hélène toujours belle et galante); l'adultère, étouffé par la fumée, est puni d'un supplice grotesque et terrible : il est pendu par l'organe qui a péché. Les périégètes exposent au visiteur ce qu'ont fait leur vie durant les patients et quelles sont les fautes qu'ils expient; les plus punis sont ceux qui ont menti par parole ou par écrit : Ctésias, Hérodote, etc. Leur vue inspire à Lucien une réflexion réconfortante : n'ayant jamais rien dit de faux, le conteur des *Histoires véritables* est sûr d'échapper au châtiment qui frappe Hérodote et Ctésias. Puis il reprend la mer[4].

Non seulement la situation est identique à celle que nous fait apercevoir le fragment de l'*Abaris,* mais les plus curieuses conformités de détail apparaissent entre la fresque bouffonne de Lucien et le débris héraclidien complété par Hiéronyme. De chaque côté, deux séries de figures, témoins et patients. Parmi les premiers, les « périégètes[5] » de Lucien, qui disent au visiteur de quelles fautes les divers coupables supportent le châtiment, correspondent au « Daimôn » expliquant le supplice des poètes par les opinions scandaleuses qu'ils ont répandues ; Lucien lui-même représente

1. C'est la dernière des cinq îles mentionnées, *Ver. Hist.,* II, 4 (p. 171, l. 18, Nils Nilen) et 27 (p. 189, l. 14). Nilen (note à p. 191, l. 14) propose de rétablir également l'indication « cinquième » dans le texte du début de II, 30.

2. Nauplios est le pilote qui fait franchir au vaisseau qui porte Lucien les passes qui mènent à la cinquième île. Il joue une partie seulement du rôle du Guide, l'autre étant dévolue aux périégètes qui dirigent la visite du Lieu des supplices. La fiction nautique a amené Lucien à subdiviser la fonction du conducteur entre Nauplios le marin (dont le nom est emprunté à la Légende des Argonautes) et les ciceroni locaux.

3. Lucien, *Ver. Hist.,* II, 26.

4. *Ib.,* 31.

5. Un périégète eût suffi ; le pluriel est une fantaisie de Lucien qui d'ailleurs avec sa négligence habituelle a oublié de présenter les périégètes au lecteur.

l'auditeur. Plus frappante encore est l'exacte symétrie des deux galeries de suppliciés. Dans la « cinquième île » comme dans le coin d'Hadès décrit par Hiéronyme, deux types fort différents de pervers sont associés. Chez Lucien, ce sont d'une part Cinyras le séducteur et d'autre part les historiens félons, dont deux sont nommés, Hérodote et Ctésias : caricatures, mais aussi ressemblantes que possible. Cinyras répond aux maris adultères d'Hiéronyme; les autres sont des empoisonneurs publics des esprits comme les poètes qui ont égaré l'humanité par leurs mensonges. Sans nous arrêter à telle conformité curieuse du détail (Hésiode figure à côté d'Homère chez Hiéronyme, Lucien montre Ctésias à côté d'Hérodote) nous constatons que dans l'original reflété par Hiéronyme et dans le miroir burlesque des *Histoires véritables*, deux mêmes péchés disparates sont rapprochés, l'adultère masculin et le crime de littérature pernicieuse.

Une parenté analogue unit les supplices. Homère est pendu, Cinyras l'est également, avec cette particularité, sur laquelle nous devrons revenir[1], qu'il subit l'application d'un talion qui le frappe par où il a péché.

Et on sera sensible à un dernier indice d'affinité entre Lucien et le modèle représenté par Hiéronyme. Après la visite à Cinyras, Ctésias et Hérodote, acte final du voyage à l'Archipel des Impies, le Visiteur n'a plus qu'à se rembarquer, et il s'y décide incontinent, mais non sans un piquant retour sur lui-même : « J'ai tout lieu, me suis-je dit, d'espérer après la fin de mes jours un sort heureux, car dans mes écrits je n'ai jamais pour ma part manqué à la vérité. » Lucien met plaisamment à profit le conseil du Daimôn : « Sachez que les dieux existent, qu'ils sont attentifs aux actes des humains, et que leur justice frappe aux Enfers les écrivains qui ont égaré l'humanité. » Et la place même que Lucien donne à sa plaisanterie, mot de la fin, est remarquable : chez Héraclide, le commandement du *Daimôn* est manifestement un mot à effet mis en pleine lumière, un épilogue, et c'est sur cette recommandation solennelle que devait se clore la visite du *Daimôn* et de son auditeur au Lieu des Impies.

D'un bout à l'autre de la visite à la cinquième et dernière île des Impies, nous avons donc observé un accord complet avec les débris de l'*Abaris*, et avec Hiéronyme, lui-même tributaire d'Héra-

1. *Infra*, p. 90.

clide : on est en droit de demander aux récits parallèles de Lucien et d'Hiéronyme de compléter l'Hadès de l'*Abaris*.

La Visite au Compartiment des Libertins et des Incrédules. — Lucien nous indique plus clairement qu'Hiéronyme le procédé d'exposition mis en œuvre par le narrateur voulant tirer des spectacles du Lieu des Châtiments une leçon morale.

| Hiéronyme : | Lucien : |
| --- | --- |
| Τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν δεδεμένην.... τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην... ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν. | Ἑωρῶμεν κολαζομένους πολλούς..... εἴδομεν δὲ καὶ τὸν Κινύραν... ἀπηρτημένον. Προσετίθεσαν δὲ οἱ περιηγηταὶ καὶ τοὺς ἑκάστων βίους καὶ τὰς ἁμαρτίας ἐφ' αἷς κολάζονται. |

L'Enfer offrait aux voyageurs des tableaux matériels en eux-mêmes inintelligibles : au Visiteur surpris par des supplices dont il ignore la cause, le Guide enseigne la raison du châtiment en révélant les méfaits qu'ont commis les patients du temps qu'ils vivaient : *poenarum nomina, scelerum formae,* dira Virgile.

Enfer singulièrement concret que le lieu des supplices, et Lucien peut y introduire sans disparate son trop entreprenant compagnon, tout vivant qu'il est : dans les épaves de l'*Abaris*, serpents qui sortent de leur trou, chiens qui aboient, corps pendus à un arbre ou attachés à une colonne de métal, plaintes de patients ; chez Lucien, fumée qui asphyxie le triste Cinyras, lui aussi « suspendu ». Au lecteur à faire les transpositions nécessaires, à comprendre qu'Homère pendu au gibet n'est pas le poète en chair et en os et que le corps n'est qu'une apparence. Sans trahir Héraclide, Hiéronyme dira ψυχή au lieu de σῶμα [1], et Lucien [2] dépeindra les formes en qui survit l'essence des vivants comme des ombres impalpables qui, tout en gardant les couleurs de la vie [3], n'ont du corps que l'apparence ; de même les *Hypomnèmata* d'Alexandre Polyhistor assurent que l'âme conserve l'aspect du corps qu'elle a habité [4]. Héraclide a

1. Dyroff, *Philologus*, 1900, p. 613, s'est mépris en alléguant cette différence d'expression contre le rapprochement du fragment de l'*Abaris* avec l'extrait d'Hiéronyme.

2. Lucien, *V. H.*, II, 12 (description des ombres heureuses).

3. C'est ainsi qu'il faut comprendre ὥσπερ σκιαὶ ὀρθαί, οὐ μέλαιναι.

4. Diogène Laërce VIII, 31.

dessiné un Hadès dont les formes, les sons, les odeurs sont ceux de la terre, et dont les habitants sont susceptibles de tous les tourments que peut éprouver l'organisme humain.

Le système des peines. — Homère est pendu à l'arbre, Hésiode attaché à la colonne d'airain, Cinyras suspendu (ἀπηρτημένος) par les parties génitales : triple application d'un mode de supplice qu'Héraclide a trouvé chez Platon (les pervers incorrigibles sont *suspendus*, ἀνηρτημένοι[1], dans la prison de l'Hadès) et qui reparaît dans les *Hypomnèmata*, où il est dit que l'âme des méchants est chargée par les Érinyes de chaînes infrangibles[2].

La peine qui frappe Cinyras peut donner l'impression d'une invention tardive et purement bouffonne[3], digne du crime commis par le séducteur de la défunte Hélène. Et il semble interdit de poser la question d'une part d'Héraclide dans la fantaisie d'un supplice invraisemblable même au royaume de l'impossible.

Mais nous retrouverons le supplice de Cinyras, châtiment des maris libertins, dans des œuvres de haute gravité comme l'*Apocalypse d'Élie*[4] qu'on ne peut faire dériver ni des *Histoires véritables* ni d'une bouffonnerie analogue. Et d'autre part, tous les éléments fondamentaux de l'épisode de Cinyras paraissent appartenir au vieux fonds pythagoricien. C'est aux anciens pythagoriciens, Aristote en est témoin, que remonte la réprobation de l'adultère masculin, si curieusement exprimée chez Hiéronyme par la condamnation des μὴ θέλοντες συνεῖναι ταῖς αὐτῶν γυναιξί. Ce sont eux aussi qui faisaient du talion (ἀντιπεπονθός) non seulement la base du droit pénal pratiqué par la société des vivants[5], mais aussi le principe de la justice d'outre-tombe : ils prêtaient à Rhadamanthe la formule εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη γ' ἰθεῖα γένοιτο[6]. Le Rhadamanthe facétieux des *Histoires véritables* est fidèle à la règle du Juge infernal des pythagoriciens du IV^e siècle.

1. Platon, *Gorgias*, 525 c. Le texte a été rapproché par Dieterich, *Nekyia*, p. 211, de ceux d'Hiéronyme et de Lucien.

2. Diogène Laërce, VIII, 31.

3. Hirzel, *Die Talion* (*Philologus, Supplementb.*, XI), p. 475, n. 398.

4. *Apocalypse d'Élie* (de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1908, p. 153 et 1925, p. 58) : paciuntur pendentes natura... naturalium dolores utique adulteri sunt ; cf. *infra*, p. 165.

5. Cf. *Magna Moralia*, I, 34.

6. Aristote, *Eth. Nicomach.*, V, 8 ; cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 207 et Hirzel, *Die Talion*, p. 479 et *Themis*, p. 194.

Les éléments du supplice de Cinyras — talion, « suspension » — appartiennent donc à la tradition pythagoricienne et platonicienne. Mais il serait téméraire d'affirmer qu'ils ont déjà été réunis dans l'*Abaris*. Le grotesque châtiment de l'adultère des *H. V.* ne figure dans aucune des répliques classiques du modèle héraclidien, et ne reparaît que dans le groupe des Apocalypses juives (dérivées d'un remaniement alexandrin d'Héraclide) auxquelles nous allons être ramenés par un autre trait particulier aux *H. V.*

Les cinq compartiments de l'Hadès. — Nous avons vu[1] que Lucien divise l'Archipel des Impies en cinq îles. Le chiffre n'a pas été choisi au hasard par Lucien, mais fait partie d'un système qui partage l'Hadès en sept compartiments.

Aux cinq îles des Impies elles-mêmes voisines de l'Ile des Bienheureux s'ajoute dans les *H. V.* une dernière île, celle, visible depuis l'Ile des Bienheureux[2], où aborde Lucien le Navigateur au sortir de l'enceinte où sont châtiés Hérodote, Ctésias et Cinyras : l'île des Songes où sont les portes de corne et d'ivoire[3]. Or ces portes se retrouvent dans l'*Énéide*[4] où elles marquent la fin d'une région distincte à la fois du Tartare et de la demeure des bienheureux : le compartiment des âmes moyennes. L'archipel des Impies avec ses cinq sections répondant au Tartare de Virgile, l'île des Bienheureux à son Elysium, l'île aux portes de corne et d'ivoire conserve le souvenir d'une septième région, affectée à la troisième catégorie des ombres.

Dans une inscription de Didymes d'époque impériale une trace subsiste de ce septuple Hadès. L'épitaphe de la jeune Khorô montre qu'on identifie la région des âmes pures au septième cercle :

κόρην Διογνήτοιο νηπίην Χοροῦν,
ἣν θῆκεν Ἅιδης ἐν κύκλοισιν ἑβδόμοις[5].

Le septième compartiment de l'Hadès étant réservé aux Bienheureux, les six autres sections doivent être affectées aux Méchants et aux Moyens.

1. *Supra*, p. 87, n. 1.
2. *V. H.*, II, 27.
3. *V. H.*, II, 33.
4. *Énéide*, VI, 893-898 ; cf. *infra*, p. 109.
5. Publiée par Wiegand, *Abh. Ak. Berlin*, 1908, *Bericht* VI, p. 46. Le premier des vers cités a été expliqué par Wilamowitz, *Goett. Gel. Anz.*, 1914, p. 109 ; le second par F. Cumont, *Revue de Philologie*, 1920, p. 78.

F. Cumont[1] a conjecturé que les sept cercles du texte de Didymes sont les sept sphères planétaires; il s'agit en tout cas d'espaces célestes. Or, Callimaque, dans le morceau même où nous avons relevé la plus ancienne allusion à la légende de Pythagore et Thalès[2], semble attribuer à l'Euphorbe réincarné l'enseignement d'un κύκλος ἑπταμήκης[3] et cette expression obscure a été également interprétée comme désignant les sphères des planètes[4]. Callimaque, témoin d'une tradition qui tient de près à Héraclide, semble donc attester l'existence, quatre siècles avant les *H. V.* et le texte épigraphique de Didymes, d'une conception scientifique qui doit être à la base de ce système de l'Hadès septuple. Quoi qu'il en soit, la division de l'autre monde en sept compartiments ayant laissé sa trace dans des répliques orientales de la Katabase pythagorisante, l'*Apocalypse* hébraïque d'*Isaïe* et le *Conte* démotique de *Siosiri*[5], elle n'est assurément pas une innovation de l'époque impériale, et remonte à un remaniement hellénique de l'*Abaris,* sinon à l'*Abaris* même.

*
* *

Grâce aux fragments du Π. Σ., à Hiéronyme et à Lucien, nous nous formons dès à présent une idée approximative de ce qu'a été l'épisode infernal de l'*Abaris*. C'est, poussé au romanesque, un mythe à la manière de Platon, où l'influence directe de Platon reste sensible, et dont le pythagorisme a fourni la couleur locale.

Durable fut la popularité de cette Divine Comédie, qui par son contenu satisfaisait au besoin des esprits restés fidèles à la doctrine de la rémunération, et, en raison du vif intérêt dramatique, pouvait plaire à un large public. Les multiples souvenirs qu'a laissés le Com-

1. F. Cumont, *l. l.* et *After Life in roman Paganism*, p. 99. Cumont suppose que le cercle où trouve place Khorô est la sphère de la lune.

2. Cf. *supra*, p. 18.

3. Le texte est fort malaisé à établir. Diodore, X, 6, 4, donne κύκλον ἑπταμήκη δίδαξε, dans le Papyrus d'Oxyrhinque on lit κυκλονεπ... le π douteux paraissant corrigé en λ. Diels, **1** A, 3 a, a audacieusement corrigé en κύκλον ἕλ<ικα>, les éditeurs postérieurs ont ou bien évité de se prononcer (E. Cahen) ou conservé la leçon de Diodore (R. Pfeiffer).

4. Boll, *Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, 1913, p. 145, n. 2, approuvé par R. Pfeiffer, *Callimachi fragmenta*, p. 45. — Une autre hypothèse a été émise par Wilamowitz, *Memnon*, V (1911), p. 160.

5. Cf. *infra*, pp. 155 et 189.

mandement final (à Pseudo-Zaleukos, Pseudo-Hippodamos, Jamblique 174 et 215[1] il faut ajouter Virgile[2]) démontrent l'influence qu'a exercée une des scènes. Les *H. V.* nous apprennent que cinq siècles après la mort d'Héraclide un dérivé reconnaissable de l'*Abaris* était encore objet de parodie. Le périple facétieux à travers l'Archipel gouverné par Rhadamanthe nous a rendu les lignes essentielles du lointain modèle. Lucien, dans des écrits antérieurs aux *H. V.*, et Virgile, dans le VI[e] Chant où nous venons de relever une significative concordance avec l'unique fragment authentique de l'*Abaris*, vont nous offrir une masse considérable de matériaux nouveaux.

## II. — LUCIEN ET VIRGILE.

La « Nécyomantie » et ses satellites. — Au récit burlesque des *Histoires véritables* il est dans l'œuvre de Lucien un pendant : la *Nécyomantie*, elle aussi, est la parodie d'une Descente aux Enfers complète.

La *Nécyomantie* donne une idée d'ensemble du modèle imité par Lucien, mais n'en reproduit pas intégralement la substance, et les informations qui y sont rassemblées doivent être complétées par les données éparses dans une foule de productions connexes. Comme Helm l'a montré[3], Lucien, conteur sans imagination et dont le talent mince et court n'est pas à l'aise dans les vastes compositions[4], supplée aux facultés qui lui manquent par l'art d'accommoder les reliefs et d'exploiter jusqu'à épuisement de la matière imitable le modèle auquel il s'est attaché. Copiste persévérant qui ne laisse perdre aucun trait curieux ou pittoresque, il découpe en tableaûtins les œuvres de longue haleine qu'ont assemblées des créateurs de plus de souffle. Sans se lasser il reprend et combine à nouveau des éléments qui lui ont déjà servi, rajeunissant ses répétitions par la

1. Cf. *supra*, p. 81, n. 1.

2. C'est l'avertissement à redouter le châtiment infernal, vengeance des dieux naguère dédaignés, que copie le conseil du Phlégyas d'*Énéide*, VI, 620 : discite justitiam moniti et non temnere divos.

3. Helm, *Lucian und Menipp*, pp. 62, 306 ; cf. Capelle, *Berl. Phil. Wochenschrift*, 1914, c. 264.

4. Lucien est l'homme des brefs dialogues et des petits traités ; les plus étendus de ses ouvrages, les *Histoires véritables* et le *Philopseudes*, sont des collections d'histoires sans unité.

mise en valeur de détails d'abord négligés : la *Traversée,* les *Dialogues des Morts* (qui forment avec la *Nécyomantie* un groupe reconnaissable à la place qu'y occupe Ménippe, directement nommé ou remplacé par un sosie comme le Kyniskos de la *Traversée*), conservent ainsi, par gros ou menus fragments, tel incident ou tel détail sacrifié dans la *Nécyomantie*; particulièrement important est le complément que fournit la *Traversée* dont les scènes principales (5-6, 7-29) représentent bien plus complètement que *Nec.* 10 et 11-3 l'instructive énumération des passagers de Charon et l'épisode capital du Jugement du Tyran[1].

La diatribe du *Deuil* est comme la quintessence de ce groupe d'écrits ménippéens; dans cette œuvre de ses vieux jours[2], Lucien a procédé à une sorte de récapitulation méthodique des superstitions engendrées par les craintes et les espoirs d'outre-tombe et le corps de doctrines ici persiflé est celui-là même qui était visé dans le recueil des dialogues ménippéens[3].

« HISTOIRES VÉRITABLES » ET « NÉCYOMANTIE ». — La comparaison des *H. V.* et de la *Nécyomantie* révèle l'existence d'un large fonds commun.

Même traversée de l'Hadès effectuée d'un bout à l'autre ; ce trait caractéristique apparaît plus nettement dans la *Nécyomantie,* où l'entrée se fait par les environs de Babylone et la sortie par Lébadée[4],

1. Le rapport de *Nec.,* 10 et 11-13, esquisses atrophiées, et de *Catapl.,* 5-6 et 7-29, tableaux complets, a été reconnu par R. Helm, *Lucian und Menipp,* p. 67-68.

2. D'après *De Luctu,* 21, l'opuscule est postérieur à l'établissement de Lucien en Égypte.

3. Helm, *Lucian und Menipp,* pp. 348-350, a dressé une liste des rencontres d'idées et d'expressions qui apparentent le *Deuil* aux œuvres où est morcelée la Descente de Ménippe aux Enfers. Ce catalogue est encore incomplet. Il eût fallu signaler la récurrence de στόμιον dans *De Luctu,* 16, *Catapl.,* 4 et *Dial. mort.,* XIII, 3, et aussi la conformité de *De Luctu,* 17, avec deux passages de la *Traversée* :

*De Luctu.*

17 : οὐκέτι πεινήσεις οὐδὲ ῥιγώσεις. οἴχῃ μοι κακοδαίμων ἐκφυγὼν τὰς νόσους, οὐ πυρετὸν ἔτι δεδιώς, οὐ πολέμιον, οὐ τύραννον.

*Catapl.*

15 : μηδὲ ῥιγοῦν τοῦ χειμῶνος μηδὲ νοσεῖν μηδ' ὑπὸ τῶν δυνατωτέρων ῥαπίζεσθαι.
20 : οὐκέτι ὁ κακοδαίμων ἕωθεν εἰς ἑσπέραν ἄσιτος διαμενῶ.

4. Lucien, *Nec.,* 9 et 22.

que dans le voyage au long cours des *H. V.* — Même association du Voyageur (Ménippe, Lucien) et du Guide, avec cette différence que dans les *H. V.* le rôle du Conducteur (Mithrobarzane dans la *Nec.*) est subdivisé entre Nauplios et les périégètes. — Lucien le Navigateur, débarquant dans l'île de Rhadamanthe, traverse une Prairie fleurie, comme Ménippe au sortir de la barque de Charon traverse la Prairie [1]. — Au bout de cette prairie siège le Tribunal, où Lucien est conduit comme Ménippe [2], mais alors que celui-ci est simple spectateur, Lucien y fait figure d'accusé (il est coupable de s'être illégalement introduit dans le Royaume des Morts) ; et c'est pourquoi on l'y amène ligoté, comme sont les défunts qui comparaissent devant le Juge des Morts de la *Nécyomantie* [3]. — Avant de quitter l'Ile des Bienheureux, Lucien demande une consultation à Rhadamanthe, qui consent à fournir des indications sur la route que devra suivre le navigateur pour rentrer chez lui (souvenir de la réponse du Tirésias de l'*Odyssée*) et ajoute des conseils où est parodiée la morale pythagoricienne. Dans la *Nécyomantie* c'est Tirésias qu'interroge Ménippe, et cette fois tous les systèmes philosophiques sont persiflés ensemble [4]. — Au moment de la séparation, Lucien fait échange d'amitiés avec son guide Nauplios (ἀσπασάμενος τὸν Ναύπλιον), comme Ménippe avec Mithrobarzane (τὸν μάγον ἀσπασάμενος) [5].

Des concordances textuelles aussi frappantes que celle qui vient d'être citée abondent dans les deux descriptions du Lieu des Impies :

| | |
|---|---|
| *Ver. Hist.*, II, 26 : Ὁ Ῥαδάμανθυς ἀπέπεμψεν ἐς τὸν τῶν ἀσεβῶν χῶρον. | *Nec.* 12 : Ὁ δ' οὖν Μίνως ἀπέπεμψεν ἕκαστον ἐς τὸν τῶν ἀσεβῶν χῶρον. |
| 29 : ἠκούομεν δὲ καὶ μαστίγων ψόφον καὶ οἰμωγὴν ἀνθρώπων πολλῶν (cf. κνῖσα... ὥσπερ ἀπὸ ἀνθρώπων ὀπτωμένων). | 14 : μαστίγων τε γὰρ ὁμοῦ ψόφος ἠκούετο καὶ οἰμωγὴ τῶν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀπτωμένων. |

1. *V. H.*, II, 6 = *Nec.*, 11.
2. *V. H.*, II, 7-10 = *Nec.*, 11-12.
3. *V. H.*, II, 6 = *Nec.*, 11.
4. *V. H.*, II, 27 = *Nec.*, 21.
5. *V. H.*, II, 32 = *Nec.*, 22.

| | |
|---|---|
| 30-31 : ἐλθόντες δὲ ἐπὶ τὸ κολαστήριον... παρελθόντες δὲ ὅμως. | ἀποστάντες δὲ ὅμως τοῦ δικαστηρίου πρὸς τὸ κολαστήριον ἀφικνούμεθα. |
| 31 : ἑωρῶμεν κολαζομένους πολλοὺς μὲν βασιλέας, πολλοὺς δὲ καὶ ἰδιώτας, ὧν ἐνίους καὶ ἐγνωρίζομεν. | ἐκολάζοντό τε ἅμα πάντες, βασιλεῖς, δοῦλοι... ἐνίους δὲ αὐτῶν καὶ ἐγνωρίσαμεν. |

Sans doute telle de ces concordances doit s'expliquer par une redite de Lucien, revenant par moments dans les *H. V.*, œuvre de vieillesse, à quelque thème déjà exploité dans ses ouvrages antérieurs[1]. Mais toute part faite à cette possibilité, il subsiste entre la *Nécyomantie* et les *H. V.*, avec de profondes divergences qui prouvent que la source directe principale ne saurait être la même, un si constant parallélisme qu'on est amené à penser que par delà leur modèle particulier, la *Nécyomantie* et les *H. V.* remontent au même prototype.

La source des dialogues ménippéens. — Le modèle principal directement utilisé dans la *Nécyomantie* et sa séquelle n'est autre, comme l'ont indiqué Rohde[2] et Dieterich[3] pour la *Nécyomantie*, comme Helm[4] l'a démontré pour tout le groupe qui gravite à l'entour, que la *Nekyia* de Ménippe.

Helm, soucieux avant tout de rétablir la *Nekyia* parodique de Ménippe[5], n'a pas cherché méthodiquement à retrouver la *Nekyia* parodiée par le vieux railleur. Non que la voie à suivre lui ait échappé. Il a remarqué que Lucien offre une véritable κατάβασις, non une nécyomantie comme celle d'Homère, et qu'il mène son Ménippe à travers toute l'étendue des Enfers, *comme Virgile fait conduire Énée par la Sibylle*. Mais il ne tire pas la conséquence de cette observation jetée en passant. Quand il constate dans les des-

1. Helm, *Lucian und Menipp*, pp. 229-230, cf. pp. 34, n. 1 ; 197, n. 3 ; 207, n. 1.

2. Rohde, *Griech. Roman* (2e éd.), p. 280, note.

3. A. Dieterich, *Nekyia*, p. 142.

4. Helm, *Lucian und Menipp*, ch. I, II, VIII. Helm a été approuvé par Geffcken, *Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, 1911, p. 469, Capelle, *Berl. Phil. Wochenschr.*, 1914, c. 260, Christ-Schmid, *Gesch. gr. Litt.* (6e éd.), II, p. 223, Ganschinietz, dans Pauly-Wissowa, X, 2429.

5. La reconstitution que Helm, *l. l.*, p. 346, a essayée de la *Nekyia* de Ménippe est d'ailleurs un monstre informe.

criptions infernales de Lucien et du VI[e] Chant de l'*Énéide* des traits communs, il les explique, à la suite de Norden, par l'utilisation occasionnelle, de la part de Lucien et de Virgile, de sources multiples et disparates: Norden[1] avait noté des concordances caractéristiques entre l'*Énéide* et la *Nécyomantie,* la *Traversée,* les *Dialogues des Morts,* les *Histoires véritables,* mais s'était contenté de rapprochements partiels, chaque point de contact lui paraissant le signe de la consultation, effectuée indépendamment par Lucien et Virgile, soit de la *Katabase orphique*[2], soit de la *Katabase d'Hèraklès*[3], soit d'autres originaux[4].

Ni Norden, ni Helm ne se sont demandé si à l'hypothèse d'une poussière de modèles partiels, régulièrement utilisés par Lucien et Virgile aux mêmes places, dans des ouvrages de même dessin fondamental, mais sans lien direct, il ne faut pas substituer celle d'une source unique, prototype à la fois de Lucien et de Virgile.

C'est par la reproduction de cette Descente à l'Hadès, antérieure à Ménippe, qu'il faut rendre compte de la constante symétrie qu'on observe entre Lucien et Virgile une fois qu'on fait abstraction des innovations personnelles, à la vérité nombreuses, qui gênent la vision.

« ÉNÉIDE » ET « NÉCYOMANTIE ». — La comparaison la plus superficielle de la *Nécyomantie* et du VI[e] Chant de l'*Énéide* révèle une concordance qui se soutient d'un bout à l'autre des récits. Ne considérons que la première partie du voyage, celle qui mène le Visiteur et le Guide jusqu'à la rive intérieure du Styx et nous constaterons, — à part quelques déplacements et la présence, chez Lucien, d'un épisode que Virgile a supprimé — un parfait parallélisme.

| | |
|---|---|
| Énée prie la Sibylle de Cumes de lui indiquer la route de l'Enfer et de lui ouvrir les portes | Ménippe, sachant que Mithrobarzane a pouvoir d'ouvrir les portes de l'Enfer, demande au |

1. Norden, *Aeneis Buch VI,* 1[re] éd., 1903. Une 2[e] éd. (1925) est postérieure à l'ouvrage de Helm.

2. Norden, pp. 268-270: la *Katabase orphique* serait la source d'*Énéide,* VI, 557-558 = *Nec.,* 14 et de VI, 566-568 = *Catapl.,* 22.

3. Norden, p. 232 : la *Katabase d'Hèraklès* serait la source de VI, 412-413 = *Dial. mort.,* X, 1 et 5.

4. Norden, p. 195 : VI, 236-263 et *Nec.,* 9 dériveraient de quelque récit d'opération magique; pour la source des éléments communs à VI, 430-547 et *Catapl.,* 4-6, Norden (pp. 12, 15, 265) ne se prononce pas.

| | |
|---|---|
| infernales (*doceas iter et sacra ostia pandas*). | Mage de lui montrer la route (ἀνοίγειν τοῦ Ἅδου τὰς πύλας, καθηγήσασθαί μοι τῆς ὁδοῦ)[1]. |
| | Mithrobarzane prescrit à Ménippe de longues lustrations ; pendant un mois, une cérémonie journalière a lieu le matin sur les bords de l'Euphrate ; la nuit, Ménippe couche en plein air. Finalement, Mithrobarzane purifie Ménippe, aux bords du Tigre, par le flambeau et la scille[2]. |
| Départ en pleine nuit ; arrivée dans une forêt sombre, sacrifice et incantations adressés à un groupe de divinités infernales, dont Hécate. | Départ en pleine nuit, arrivée dans une forêt sombre ; sacrifice et incantations adressés à un groupe de divinités infernales, dont Hécate[3]. |
| Tremblement du sol, aboiements, ouverture de l'abîme. | Tremblement du sol, aboiements, ouverture de l'abîme[4]. |
| Les voyageurs pénètrent dans l'Enfer, la Sibylle marche en tête ; Énée suit (*ille ducem haud timidis vadentem passibus aequat*). | Les voyageurs pénètrent dans l'Hadès, Mithrobarzane marche en tête ; Ménippe suit (προῄει μὲν ὁ Μιθροβαρζάνης, εἱπόμην δὲ ἐγώ)[5]. |

1. *Énéide*, VI, 103 et suiv.; Lucien, *Nec.*, 6.

2. La provenance de cette scène est garantie par le récit, conservé par Porphyre 17, des préliminaires de la Descente à l'antre de l'Ida : Pythagore est purifié par un des mystes de Morgès à l'aide de la pierre céraunienne, le matin il s'étend sur le rivage de la mer, et passe la nuit en plein air, auprès du fleuve (cf. *supra*, p. 28).

3. VI, 236 et suiv. (le départ nocturne résulte du v. 255) ; *Nec.*, 9.

4. VI, 256 et suiv. ; *Nec.*, 10.

5. VI, 262-263, *Nec.*, 11 (chez Lucien l'indication n'est donnée qu'après la traversée du fleuve infernal).

| | |
|---|---|
| On se débarrasse de Cerbère en l'endormant. | On endort Cerbère[1]. |
| Charon accepte les voyageurs dans sa barque sitôt qu'il voit le Rameau d'Or. | Charon accepte les voyageurs dans sa barque en voyant la peau de lion de Ménippe déguisé en Héraklès[2]. |

« Énéide » et « Traversée ». — Une parenté analogue, mais moins apparente à première vue, s'observe entre l'*Énéide* et cette *Traversée* où Lucien a traité à part[3] l'épisode du Jugement infernal, auquel sert de préface la scène de l'Embarquement dans la barque de Charon.

Virgile divise en deux sections le Pré-Hadès, où résident provisoirement les ombres qui ne peuvent être admises qu'au bout d'un certain délai dans l'Hadès propre.

*A*. En deçà du Styx qu'ils n'ont droit de franchir qu'au bout de cent ans, sont les morts restés sans sépulture, *inops inhumataque turba* : trois de ces ἄταφοι sont nommés, Leucaspis, Oronte et Palinure, tous trois péris en mer. *B*. Au delà du Styx résident, confinés dans la Prairie, ceux qui sont morts avant l'heure, répartis en six classes : 1° les nouveau-nés ; 2° les victimes innocentes de la justice humaine ; 3° ceux que la misère a conduits au suicide ; 4° les victimes de l'amour ; 5° les guerriers tombés dans les combats, héros de la Guerre de Thèbes (Tydée, Parthénopée, Adraste) et de la Guerre de Troie ; 6° enfin un personnage isolé, groupé avec les précédents parce qu'il a succombé lors de la prise de Troie, mais dont le cas est particulier : Déiphobe, égorgé par Ménélas aidé d'Hélène[4].

La scène de *Catapl.*, 5-6, utilise ingénieusement ce catalogue d'ἄταφοι, ἄωροι et βιαιοθάνατοι : car le dénombrement des passagers qui s'entassent pêle-mêle dans la barque de Charon n'est autre qu'une liste des victimes d'une mort prématurée et il n'est presque aucune des catégories de Virgile qui ne soit mentionnée ou rappelée de

1. *Énéide*, VI, 417 et suiv. ; *Nec.*, 10 (les épisodes de Charon et de Cerbère sont intervertis dans l'*Énéide* par rapport à la *Nécyomantie*).
2. VI, 407 et suiv. ; *Nec.*, 10.
3. Cf. *supra*, p. 94, n. 1.
4. VI, 325-383, 426-534.

très près par *Catapl.*, 5-6, reflet parfois plus fidèle du prototype que l'*Énéide*[1]. A Palinure et autres noyés non ensevelis de VI, 333-383 correspondent, chez Lucien, les naufragés[2]. — Les *infantum animae* de VI, 426-429, sont les nouveau-nés morts d'avoir été exposés et autres « fruits verts » nommés en première ligne (cf. *in limine primo*) *Catapl.*, 5. — Les *falso damnati crimine mortis* sont οἱ ἐκ δικαστηρίων[3]. — Les suicidés par amour de *Catapl.*, 6, s'appellent chez Virgile, VI, 445-476, Phèdre, Procris, Evadné, Laodamia, Didon (le prototype devait indiquer également les suicidés pour cause de misère dont Lucien ne parle pas mais qui sont mentionnés VI, 434-439)[4]. — Aux *bello clari* de VI, 477-493, répondent les guerriers tombés à la bataille et « les rivaux qui se sont entretués pour arriver à la royauté » de *Catapl.*, 6[5]. — Enfin le trio Déiphobe-Ménélas-Hélène dont l'histoire occupe VI, 494-534 est symétrique au trio, indiqué *Catapl.*, 6, du mari assassiné, du rival et de la femme criminels (qu'on note que Lucien et Virgile s'accordent à faire de la victime une figure isolée, alors que toutes les autres formes de la mort prématurée sont représentées par des groupes). Lucien a démarqué le meurtre d'Agamemnon par Égisthe et Clytemnestre, Virgile l'a transplanté à Troie en lui gardant toutes ses circonstances caractéristiques : après que le fils de Priam a été tué dans son lit par Ménélas et Hélène une fois de plus adultère, son cadavre est atrocement mutilé par les infâmes, comme le corps d'Agamemnon a subi l'ἀκρωτηριασμός[6].

Le Jugement du Tyran, longuement raconté dans *Catapl.*, 7-29, n'a laissé chez Virgile qu'un vestige dans l'allusion rapide à Antoine (*fixit leges pretio atque refixit*[7]). Mais l'*Énéide* reste fidèle à la tradi-

1. Quelques-uns des rapprochements qui suivent ont déjà été notés par Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 11 ; cf. Helm, *Lucian und Menipp*, p. 67.

2. *Catapl.*, 6.

3. *Énéide*, VI, 430 ; *Catapl.*, 6.

4. Cf. Norden, *l. c.*, p. 15.

5. Cette dernière indication permet de rendre compte de la singularité de la mention, par Virgile, 479-480, de Tydée, Parthénopée et Adraste, trois des « Sept contre Thèbes ». Dans les « rivaux qui se sont entretués » il est impossible de ne pas reconnaître Étéocle et Polynice ; le prototype (sans doute tributaire de la Katabase d'Héraklès), nommait les frères ennemis de la Légende thébaine et les alliés de Polynice.

6. *Choéphores*, 427, *Électre*, 445.

7. VI, 622.

tion en distinguant nettement, comme fait d'ailleurs aussi Lucien dans le X^e *Dialogue des Morts,* les deux figures, brouillées dans la *Traversée,* du Tyran et du Riche (*qui divitiis soli incubuere repertis nec partem posuere suis*[1]).

Relevons encore quelques détails. Lucien insiste plaisamment sur l'importance qu'Hermès attache à ce que le compte des morts dont il doit effectuer livraison soit bien au complet; Norden[2] a rapproché ce trait, avec toute apparence de raison, de VI, 548: *explebo numerum*[3]. Dans la scène du Jugement[4], la culpabilité ou la pureté des âmes est reconnue à la présence ou à l'absence des taches, stigmates des vices imprimés sur l'ombre; cf. VI, 745-7, *donec longa dies... concretam exemit labem purumque relinquit aetherium sensum*[5].

« Énéide » et « Histoires véritables ». — Pour les *Histoires véritables,* dès la première édition de son Commentaire du VI^e Chant, Norden[6] a noté la concordance de VI, 431-3 avec *V. H.,* II, 10 (participation des Justes défunts aux délibérations du Tribunal infernal) et celle de VI, 557-8 avec *H. V.,* II, 29 (bruit des fouets et des hurlements de patients qu'Énée et Lucien le Navigateur entendent dès l'approche du lieu des tourments[7]). Dans la seconde édition, Norden a appelé l'attention sur d'autres similitudes[8]: *V. H.,* II, 15 = *Énéide,* VI, 645-7 (les princes des musiciens, Orphée chez Virgile, Eunome, Arion, etc., chez Lucien, président au concert

1. VI, 610-611.
2. Norden, *Aeneis Buch VI,* p. 265.
3. L'idée de l'*arithmos* des ombres paraît persister dans l'*Évangile* apocryphe *de Barthélemy,* I, 17 (Wilmart et Tisserant, *Revue Biblique,* 1913, texte grec, p. 187, cf. le texte copte trad. *ib.,* p. 356).
4. *Catapl.,* 24, 28.
5. L'idée est platonicienne (*Rép.,* X, 614 c et *Gorgias,* 524 c) et se retrouve jusqu'à la fin du paganisme chez les écrivains influencés par le néo-pythagorisme (Plutarque, *De sera num. vindicta,* 22, 564 d; Themistios, *Orat.,* XX, 234 c; Julien, *Sympos.,* 309 c).
6. *L. l.,* pp. 240 et 268.
7. On remarque le concert parfait d'*Énéide,* VI, 557-558:

hinc exaudiri gemitus et saeva sonare
verbera, tum stridor ferri tractaeque catenae

avec les textes d'*H. V.,* II, 29 et *Nec.,* 14 transcrits p. 95.
8. Nous laissons de côté les rapprochements discutables proposés par Norden, p. 278 (*V. H.,* II, 31 et *Énéide,* VI, 562, 582, 585) et p. 300 (II, 20 et VI, 666-678).

des Bienheureux)[1]; II, 16-21 = VI, 660-4 (catalogue des hôtes du lieu des Bons)[2]; II, 25 = VI, 450-1 (*Dido errabat magna in silva*; ἐπλανῶντο περὶ τὴν ὕλην) — il s'agit d'Hélène et de Cinyras, sur lesquels Lucien a transféré un thème créé pour une grande amoureuse ou un couple d'amants tragiques[3]; II, 26 = VI, 570-1 (fustigation des coupables immédiatement après la condamnation et avant la déportation vers le lieu du châtiment définitif)[4]. Mais bien d'autres concordances sont frappantes : présence à la porte de l'enceinte maudite d'un gardien farouche, Tisiphone à la robe sanglante chez Virgile, Timon d'Athènes chez Lucien[5]; stage imposé aux suicidés ou à ceux qui sont morts sous le coup d'une condamnation[6]; la région des impies est une enceinte entourée d'un fleuve de feu[7], la région des bienheureux une prairie ombragée de bosquets[8], où les privilégiés banquettent et chantent en chœur[9]; joutes des héros morts[10]. Le trait final suffirait à dénoncer une source commune : les voyageurs sortent du monde des morts par le Portail des Songes avec ses portes de corne et d'ivoire[11].

« ÉNÉIDE » ET « DEUIL ». — Même l'esquisse du *Deuil* fournit matière à de nouveaux rapprochements. Dans le Tribunal infernal du *Deuil* reparaissent le Minos et le Rhadamanthe de Virgile[12]; dans les Champs-Élysées, le Lieu des Impies et la Prairie, résidence des âmes moyennes, on reconnaît la triple division de l'Enfer virgilien en *Fortunatorum nemora*, Tartare et Enclos du Léthé[13]. Et dans la πύλη οὖσα ἀδαμαντίνη[14] on retrouve, malgré la divergence qui porte sur le site de la porte[15], la *porta adversa ingens, solidoque adamante columnae*[16].

1. Norden, 2e éd., p. 296.
2. *Ib.*, p. 37, n. 4.
3. *Ib.*, p. 250.
4. *Ib.*, p. 280.
5. *Énéide*, VI, 555 = *V. H.*, II, 31.
6. VI, 430 et 434 = *V. H.*, II, 7.
7. VI, 550-551 = *V. H.*, II, 30.
8. VI, 656-659 = *V. H.*, II, 14.
9. VI, 656-657 = *V. H.*, II, 14-15.
10. VI, 642-643, *V. H.*, II, 22.
11. VI, 893-898 = *V. H.*, II, 33, cf. *supra*, p. 91.
12. VI, 432-433, 566-569 = *De Luctu*, 7.
13. VI, 548-627, 637-678, 703-715 = *De Luctu*, 7-9
14. *De Luctu*, 4.
15. Cf. *infra*, p. 108, n. 2.
16. VI, 552.

Lucien et Virgile mettent donc en œuvre, dans un but fort différent, une masse en somme homogène qui est datée par l'usage qu'en a fait Ménippe. L'observation des éléments communs a toute chance de faire apparaître une katabase populaire au début du IIIe siècle, et qui ne peut guère être que celle d'Héraclide.

« L'Apocalypse de Pierre » et le « Second Oracle Sibyllin ». — Déjà Dieterich[1] a intégré dans la série où figurent Virgile et Lucien deux documents chrétiens, l'*Apocalypse de Pierre* du Papyrus d'Akhmim (au texte grec seul connu de Dieterich est venue se joindre la traduction éthiopienne plus complète)[2] et le *Second Oracle Sibyllin*[3]. Ce ne sont pas, comme le croyait Dieterich, les monuments de l'influence pythagorico-orphique s'exerçant directement sur le christianisme du second siècle, mais plutôt les dérivés d'une apocalypse juive voisine de celles dont nous reconnaîtrons plus tard la parenté avec la katabase pythagoricienne[4]. Si éloignées qu'elles soient du prototype, ces œuvres chrétiennes permettent en quelques points de contrôler Virgile et Lucien.

## III. — LE PROTOTYPE DE LUCIEN ET DE VIRGILE.

Nous étudierons successivement :

1° L'itinéraire des deux voyageurs ;

2° La description générale de l'Hadès ;

3° Les grandes figures épisodiques : le Tyran, et le groupe du Riche et du Pauvre.

1. Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur neuentdeckten Petrusapokalypse* (1893).

2. La Descente aux Enfers occupe la première partie de *La Seconde Venue du Christ et la Résurrection d'entre les Morts* publiée et traduite pas Sylvain Grébaut, *Revue de l'Orient chrétien*, 1910 ; elle a été traduite à part par Duensing, *Zeitschr. für neut. Wissensch.*, 1912 (t. XIV), pp. 65-78, et examinée en dernier lieu par M. Goguel, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1924, t. I, pp. 191-209.

3. Étudié par Dieterich, *Nekyia*, pp. 176-177, 184-190.

4. Le cadre narratif de l'*Apocalypse de Pierre* reproduit, comme celui des Apocalypses juives, celui de la Katabase à deux personnages : le Seigneur montre à Pierre (accompagné des apôtres pendant la première partie du récit) le Paradis, puis l'Enfer. — Sur l'existence d'un noyau juif du second *Oracle Sibyllin*, 1-323, cf. Geffcken, *Komp. und Entst. der Oracula Sibyllina*, pp. 48-52 et Bousset, *Realencykl. für prot. Theologie*, XVIII, p. 275.

## I. — La Pérégrination.

Les Personnages. — Deux personnages de premier plan, dont nous savons déjà[1] que l'*Abaris* a fourni le prototype : le Guide, qui toujours marche en tête[2], et le Visiteur. Une troisième figure apparaît au moment où la traversée est près de s'achever et tandis que le Guide s'efface : c'est à Anchise ou Tirésias qu'est réservée la révélation finale.

La Visite au Tribunal. — Après l'étape initiale dont nous avons signalé l'exacte conformité dans l'*Énéide* et la *Nécyomantie*[3], le couple pénètre dans la *Prairie,* qui sert d'asile temporaire à ceux qui sont morts avant l'heure[4] : c'est là que les voyageurs aperçoivent le Tribunal.

Dans le détail, la concordance des témoignages est ici restreinte du fait de Virgile. La scène judiciaire est nettement exposée dans la *Nécyomantie*[5] que complète la *Traversée*[6] et dans les *Histoires véritables*[7] ; elle est esquivée dans l'*Énéide,* où le Tribunal est scindé entre Minos, rencontré en passant[8], et Rhadamanthe, qui, invisible à Énée, rend ses arrêts à l'abri des murailles du Tartare[9]. Mais l'identité fondamentale se trahit au site du Tribunal[10] qui siège d'après Virgile dans les *Campi* que traversent Enée et la Sibylle sitôt débarqués par Charon[11], d'après Lucien au bout de la Prairie fleurie où aborde Lucien le Navigateur (*H. V.*), dans la Prairie où s'engagent Ménippe et Mithrobarzane en quittant la barque de

1. V. *supra*, p. 83.
2. *Énéide,* VI, 263, *Nec.,* 11.
3. V. *supra*, p. 97.
4. Cf. *supra,* p. 99.
5. Lucien, *Nec.,* 11-13.
6. Lucien, *Catapl.*, 23-29.
7. Lucien, *V. H.,* II, 6-10.
8. *Énéide,* VI, 431-433.
9. *Ib.*, 566-569. C'est par le discours de la Sibylle qu'Énée apprend comment procède Rhadamanthe.
10. L'emplacement du Tribunal est déterminé par la topographie platonicienne de l'Hadès : les Juges du *Gorgias* siègent dans la *Prairie* près du Carrefour d'où bifurquent les routes des Iles des Bienheureux et du Tartare.
11. Le débarquement est mentionné *Énéide,* VI, 425, Minos et son conseil, *ib.* 431-433, les (*lugentes*) *cambi* = λειμών, *ib.* 441.

Charon (*Nécyomantie*). Elle se manifeste encore dans la composition du Tribunal infernal réduit à Minos et à Rhadamanthe[1] (Éaque est le gardien de la porte de l'Hadès)[2], dans la conformité de la procédure de Rhadamanthe dans l'*Énéide* et dans la *Traversée* (il faut confondre le coupable qui refuse d'abord d'avouer)[3], dans la récurrence de la fustigation qui suit séance tenante la condamnation[4] et dans la présence, chez Virgile[5] comme dans les *H. V.*[6], du motif, platonicien encore[7], de l'association aux Juges infernaux d'un jury de défunts vertueux.

La séance du Tribunal occupait une place importante chez Ménippe et sans doute déjà chez Héraclide. Lucien est certainement fidèle à la tradition en signalant l'intérêt que son visiteur prend aux débats. Virgile a réduit à l'insignifiance cet épisode qui dans l'épopée ne pouvait conserver ses proportions originelles.

Les régions intérieures de l'Hadès. — L'accord des dialogues ménippéens et de l'*Énéide* se rétablit dans la succession des régions qui s'offrent à la vue des voyageurs : d'abord le Tartare[8], ensuite le Lieu des Bons[9] et celui des âmes moyennes[10].

La scène du Tartare présente, à côté de détails communs, des dissemblances qui posent un problème de solution malaisée.

Les concordances sont frappantes. Dans l'enceinte entourée par

1. Minos et Rhadamanthe sont nommés ensemble par Lucien, *De Luctu*, 7. Partout ailleurs Lucien met en scène un seul juge qu'il nomme tantôt Minos et tantôt Rhadamanthe. Le *De Luctu* conserve ainsi la tradition à laquelle est resté fidèle Claudien, *In Rufinum*, II, 476-480.

2. Lucien, *De Luctu*, 4.

3. VI, 557 ; *Catapl.*, 27.

4. Cf. *supra*, p. 102, n. 4.

5. VI, 432-433 : silentum consilium.

6. Les synèdres sont assesseurs de Rhadamanthe dans la scène judiciaire de *V. H.*, II, 10 (p. 174, l. 17). C'est encore eux qu'il faut reconnaître dans les jurés du procès de Cinyras (*V. H.*, II, 27, p. 188, l. 16) où ils ne sont pas nommés par suite d'une des négligences dont Lucien est coutumier (II, 31, cf. *supra*, p. 87, n. 5, il omet de dire qui sont les périégètes) mais où ἐψηφίσαντο dont le sujet n'est pas indiqué ne peut se rapporter qu'à eux.

7. Platon, *Apol.*, 41 a : les juges infernaux ont pour assesseurs Triptolème et les demi-dieux qui ont vécu en justes.

8. *Énéide*, VI, 548-627, *Nec.*, 14.

9. *Énéide*, VI, 637-665, *Nec.*, 15, début.

10. *Énéide*, VI, 679-712, *Nec.*, 15 : Lucien ne trace pas de ligne de démarcation nette entre la région des « demi-dieux et héroïnes » et le séjour des défunts ordinaires, mais la séquence primitive est sauvegardée.

le Phlégéthon[1] s'ouvre une porte[2] gardée par le farouche Tisiphone, et de terrifiantes rumeurs — hurlements de patients, fracas d'instruments de torture — sortent du lieu sinistre et jettent l'épouvante dans le cœur d'Énée[3]. — Lucien, dans les *H. V.*, n'omet ni l'enceinte inabordable où conduit une entrée unique, ni le fleuve de feu, ni le vacarme perçu à distance, et il remplace plaisamment Tisiphone par Timon d'Athènes, gardien intraitable s'il en fut[4]. La *Nécyomantie* conserve, en concordance textuelle avec les *H. V.*, le détail des rumeurs terrifiantes[5].

Mais en ce qui concerne l'accès des visiteurs au lieu des supplices, les versions présentent des différences très sensibles.

Dans l'*Énéide*, l'entrée du Tartare est interdite au pieux visiteur: *nulli fas casto sceleratum insistere limen*. Énée ne peut même rien voir de ce qui se passe à l'intérieur de l'enceinte maudite: la porte sur laquelle veille Tisiphone est fermée. Sur ceux qui subissent leur peine derrière la barrière, il ne sait que ce que la Sibylle lui confie.

Dans les *Histoires véritables*, la visite au Lieu des Impies est partielle. Lucien ne débarque pas dans les quatre premières îles et n'aborde qu'à la cinquième où il ne pénètre pas sans peine: παρελθόντες δὲ ὅμως, rapproché de la mention du farouche Timon, indique qu'une résistance a dû être vaincue et qu'un *nulli fas* est opposé à l'arrivant. Le séjour dans la cinquième île est d'ailleurs fort bref.

Dans la *Nécyomantie* enfin, Ménippe et Mithrobarzane s'introduisent sans difficulté aucune dans le Lieu des supplices et sont spectateurs immédiats des châtiments.

Cette dernière variante ne paraît pas conforme à la tradition. Lucien a localisé en bloc, dans l'intérieur du Tartare, des circonstances qui n'étaient pas destinées à ce cadre. Un trait est à cet égard significatif. Mithrobarzane et son compagnon ont déjà pénétré dans le lieu des supplices quand ils entendent le bruit des engins de torture mêlé aux gémissements des patients. Il y a ici un souvenir manifeste de la source de *V. H.*, II, 29 et *Énéide*, VI, 557-9,

1. *Énéide*, VI, 548-551.
2. *Ib.*, 552-554.
3. *Ib.*, 555-559.
4. *V. H.*, II, 30-31.
5. *V. H.*, II, 29, *Nec.*, 14, cf. *supra*, p. 95. — *V. H.* et *Nec.* ont en commun un trait particulier qui n'a sûrement pas été inventé par Lucien, car on le retrouve chez Plutarque, *De superst.* 4: les plaintes s'échappent de la fournaise.

mais si les expressions du modèle sont conservées, l'intention du narrateur est méconnue : le concert d'*Enéide*, VI, 557-9 et d'*H. V.*, II, 29, ne laisse aucun doute sur l'emploi originel du motif, créé pour peindre l'émoi du visiteur à la seule approche de l'enceinte sinistre. *Nec.* 14, où cette trouvaille saisissante est utilisée de telle manière que rien n'y subsiste de sa valeur, est donc entaché d'une confusion qui rend le document inutilisable ; on n'en saurait conclure à un prototype qui aurait comporté une exploration complète du Lieu des tourments.

Des deux autres versions, celle des *Histoires véritables*, qui veut que le Visiteur *entre* dans le cinquième compartiment et *voie de près* le supplice des condamnés, l'adultère Cinyras et les historiens félons, appartient à une scène qui reproduit si exactement celle que nous avons rétablie à l'aide des débris de l'*Abaris* et d'Hiéronyme qu'on est aisément conduit à admettre qu'Héraclide, chez qui le daimôn et son suivant *voient* le supplice d'Homère et deux compagnons d'infortune, faisait également *entrer* les visiteurs dans l'enceinte des supplices en limitant toutefois la reconnaissance du lieu des Impies à un seul cercle. Mais Virgile, autre écho, à ce qu'il nous a semblé, d'Héraclide, représente une conception tout autre.

Il est de mode de faire bon marché, sur le point qui nous occupe, du témoignage de l'*Énéide*. Norden et Helm[1] croient que Virgile, pour des raisons d'esthétique, a personnellement imaginé d'exclure le Tartare de l'itinéraire d'Énée et de suppléer par le long discours descriptif de la Sibylle à la visite supposée impossible. Mais ce n'est aucunement Virgile qui a imaginé que le Visiteur est empêché par sa dignité même de pénétrer dans la prison des pervers : car le Pythagore de Jamblique 178[2] déclare qu'au cours de ses voyages de l'Hadès il n'entre pas dans le Lieu des Impies. Ce n'est pas davantage lui qui a inventé le *nulli fas casto* qu'il place dans la bouche de la Conductrice : car la formule se retrouve dans une Apocalypse juive dérivée de la Katabase de Pythagore[3], énoncée par un gardien de la Géhenne qui n'est pas de l'invention du narrateur juif, puisque nous l'avons trouvé dans l'*Énéide* et dans les *H. V.* sous les noms de Tisiphone et de Timon.

La part d'innovation du poète est donc plus restreinte qu'on n'a

1. Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 351 ; Helm, *Lucian und Menipp*, p. 34.
2. Cf. *supra*, p. 44.
3. Cf. *infra*, p. 157.

cru : ce qui peut lui appartenir en propre, c'est l'idée de fermer[1] devant Énée la porte du Tartare[2], de manière que le pieux visiteur ne puisse même apercevoir les spectacles sinistres du châtiment. Mais c'est à son modèle que doit remonter la conception de l'entrée interdite, qui n'exclut pas la possibilité soit d'un coup d'œil jeté sur l'intérieur par la baie ouverte (comme dans telle Apocalypse juive[3] où le Visiteur et le Guide, debout sur le pas de la porte de la Géhenne, contemplent les supplices mais n'approchent pas[4]), soit même d'une permission d'entrer accordée en dépit de la règle. En présence des variations de la tradition postérieure, on ne saurait dire quel était le récit de l'*Abaris*.

LA CONSULTATION FINALE. — Vers la fin de la Pérégrination, un personnage nouveau, qui réside dans l'Hadès (Tirésias dans la *Nécyomantie*, Anchise chez Virgile) assure le rôle de moniteur. La place assignée à cette consultation, dont la *Nekyia* homérique a fourni l'idée, est caractéristique. Dans l'*Odyssée*, Tirésias donne sa réponse dès le début de la narration ; dans la *Nécyomantie* et l'*Énéide*, dont on peut rapprocher les *H. V.*[5], la grande leçon est reportée à la fin de la Pérégrination, et vers elle tend tout le Voyage.

Le Visiteur reçoit confidence de la doctrine à laquelle les spectacles de l'Hadès l'ont préparé. Dans la *Nécyomantie*, Tirésias, quand on lui demande où est la vérité, répond par un persiflage de tous les systèmes philosophiques et une profession de foi cynique[6]. Le modèle parodié devait recommander la doctrine de Pythagore : cela résulte de la concordance des *H. V.*, II, 27, où Lucien quittant les Bienheureux reçoit de Rhadamanthe une leçon bouffonne

1. La porte ne s'ouvre (comme explique la Sibylle, VI, 573-574, cf. les observations de Norden, p. 266) que pour laisser passer les condamnés.

2. La comparaison de la description de la porte, VI, 552-554 (porta adversa ingens solidaque adamante columnae | vis ut nulla virum, non ipsi exscindere bello | caelicolae valeant) avec *De Luctu*, 4, montre que Virgile a reporté sur l'entrée du Tartare les traits propres dans l'original (cf. *Orac. Sib.*, II, 220) à la porte de l'Hadès : pour corser l'impression d'inaccessible qu'il veut créer autour de l'enceinte maudite, Virgile a repris l'idée de l'*Iliade*, VIII, 15.

3. Cf. *infra*, pp. 157 et 158.

4. C'est déjà en somme l'attitude d'Ulysse dans la *Nekyia* homérique.

5. La consultation de Rhadamanthe marque la fin du séjour de l'Ile du Bienheureux (*V. H.*, II, 27).

6. *Nec.*, 21, cf. Helm, *Lucian und Menipp*, p. 37.

de morale pythagoricienne[1], de Philostrate (chez qui Trophonios, sollicité de dire quelle est la philosophie la plus pure, confie en guise de réponse à Apollonios un choix de pensées de Pythagore[2]) et de Virgile[3]. Ces divers témoins semblent supposer au point de départ une leçon sans doute moins purement théorique que l'exposé d'Anchise, mais où des préceptes pratiques, comme ceux de Rhadamanthe des *H. V.*, étaient réunis à l'enseignement de la loi de la transmigration.

La Sortie. — L'action a atteint son terme[4]. L'Enfer a été traversé de part en part, et les Voyageurs en sortent par une ouverture distincte de l'entrée : Ménippe entre par une bouche sise près de Babylone, remonte par la caverne de Trophonios à Lébadée[5]; le circuit d'Énée et de la Sibylle commence aux gorges de l'Orcus voisines de la bouche de l'Averne[6] et s'achève aux Portes des Songes d'où Énée paraît rejoindre directement ses navires ancrés à Cumes[7]; le périple de Lucien le Navigateur part de l'Ile des Bienheureux et aboutit à l'Ile des Songes[8]; Apollonios de Tyane descend dans l'Antre de Trophonios à Lébadée et reparaît à Aulis[9].

Helm a signalé l'indice de parenté que constitue, entre l'*Énéide* et la *Nécyomantie,* l'existence d'une seconde issue qui permet aux voyageurs de retourner sur terre sans avoir à revenir sur leurs pas[10]:

1. Van Herwerden, *Rhein. Museum,* 1908, p. 7, a remarqué que c'est une caricature de la morale pythagoricienne que Lucien prête à Rhadamanthe, mais a conclu à tort que dans le texte des *H. V.* il faut corriger « Rhadamanthe » en Pythagore. C'est un curieux exemple de clairvoyance fourvoyée : en croyant restituer Lucien, van Herwerden a retrouvé l'inspirateur supposé de la doctrine plaisantée dans les *H. V.*

2. Philostrate, VIII, 19. Nous savons (cf. p. 29) que la Descente d'Apollonios à la Grotte de Trophonios est le pastiche de la Descente de Pythagore à l'Antre de l'Ida, elle-même substitut de la Descente à l'Hadès.

3. *Énéide,* VI, 713-751 ; cf. *infra,* p. 116.

4. Helm (*Lucian und Menipp,* p. 38) a noté la concordance de *Nec.,* 22 (comme il se fait tard, Ménippe avertit son guide qu'il est temps de remonter sur terre) avec *Énéide,* VI, 537-539, où la Sibylle signifie à Énée que la nuit tombe et qu'il faut se hâter.

5. Lucien, *Nec.,* 9, 22.

6. *Énéide,* VI, 272.

7. *Ib.,* 898-899.

8. Lucien, *V. H.,* II, 5 et 33.

9. Philostrate, VIII, 19.

o. Helm, *Lucian und Menipp,* p. 34.

l'affinité est accentuée du fait que l'antre de Lébadée, grotte à incubation, est le portique accessible aux hommes de la région d'où partent les songes. Non moins probante est la rencontre entre l'*Énéide* et les *H. V.* : des deux portes des songes, Lucien, comme Énée, emprunte celle d'ivoire. Rien n'empêche de faire remonter à Héraclide la combinaison des deux éléments qu'on retrouve chez Lucien et Virgile : d'une part l'idée de l'Hadès à deux issues qui paraît provenir de la Katabase d'Héraklès[1], d'autre part celle d'un Lieu des Songes qui pourrait provenir d'une apocalypse orphique, car le point extrême atteint par Orphée dans le voyage à l'Hadès mentionné par Plutarque dans la *Vision de Thespésios* est le « cratère des songes »[2].

## II. — La Description de l'Hadès.

L'Hadès tripartite. — L'Hadès de Virgile est partagé, abstraction faite du Pré-Hadès, en trois sections, ou plus exactement en deux sections dont l'une est à son tour subdivisée : d'un côté le Tartare où sont les grands criminels[3], de l'autre côté les Champs-Elysées, résidence de l'élite restreinte des Bienheureux[4], d'où une route aisée mène au séjour des âmes moyennes[5]. Le tableau est oblitéré dans la *Nécyomantie* : le Lieu des Impies est bien décrit à part[6], mais Lucien passe sans aucune transition de la plaine de l'Achéron, où sont les demi-dieux et les héroïnes, à la région des morts vulgaires[7]. Le dessin de son modèle apparaît plus nettement dans le *Deuil*, qui distingue les Champs-Elysées, le séjour des Impies, et la Prairie où se promènent ceux qui ont mené une vie moyenne[8].

En somme, un Enfer, un Paradis et une région neutre, avec une ligne de démarcation infranchissable, au moins suivant Virgile, entre le Lieu des Impies et le reste du domaine des morts, une frontière

1. Héraklès entré par le Ténare, ressort par Trézène (Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 12).
2. Plutarque, *De sera num. vindicta*, 22 (p. 566).
3. *Énéide*, VI, 548-627.
4. *Ib.*, 637-678.
5. *Ib.*, 675-679.
6. *Nec.*, 14.
7. *Ib.*, 15.
8. *De Luctu*, 7-9.

plus indécise entre les zones limitrophes des Bienheureux et des « peuples innombrables ». Ce sont les grandes lignes de l'Hadès du *Gorgias*[1] qui, vers le début de l'ère chrétienne, a eu un regain de popularité dont l'*Énéide* n'est pas l'unique témoin. Denys d'Halicarnasse[2], qui a écrit quelques années après la mort de Virgile, prête à Veturia, la mère de Coriolan, la conception d'un Hadès subdivisé en *Lieu du Châtiment* pour les Méchants, *Éther* pour les Bons, et *Plaine du Léthé* pour les intermédiaires.

Le Lieu des Impies. — Le fragment de l'*Abaris* complété par Hiéronyme et éclairé par la description de la cinquième île nous a permis de déterminer quelques-uns des caractères qu'Héraclide assignait au κολαστήριον, prison où les coupables sont châtiés dans leur corps, parfois suivant la loi du talion ; nous avons remarqué le rôle que joue la peine de la pendaison[3]. Lucien et Virgile nous apprennent que ce κολαστήριον est entouré d'un fleuve de feu[4], Lucien qu'en l'intérieur même est un brasier[5] dont la fumée est étouffante[6] et d'où sortent, avec les clameurs de ceux qui brûlent, des odeurs de chairs grillées, d'asphalte, de soufre et de poix[7].

Les patients. — La *Nekyia* homérique ne plaçait dans la galerie des supplices que des figures mythologiques, Tantale, Titye, Sisyphe, châtiés pour des offenses personnelles aux Dieux. Tout autre est la conception de Platon : les patients de ses chambres de torture sont les coupables de l'humanité commune, en règle générale présentés en groupes, sacrilèges, meurtriers et traîtres à la cité.

Virgile et Lucien juxtaposent les deux séries. Dans la *Nécyomantie*, Sisyphe, Tantale et Titye sont nommés avec Ixion, mais à côté d'eux apparaissent les criminels vulgaires, puissants et misérables, riches et pauvres, chacun châtié pour son crime particulier[8]; dans le *Deuil* figure Tantale, au milieu de la foule des méchants[9]. Dans l'*Énéide* on trouve Titye et Ixion entre beaucoup d'autres noms mythologiques sans doute introduits par Virgile, mais

1. Platon, *Gorgias*, 525 b-c, 526 b-c, cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 275, n. 1.
2. Denys d'Halicarnasse, *Ant.*, VIII, 52.
3. *Supra*, p. 90.
4. *Supra*, p. 106, n. 1 et 4.
5. *V. H.*, II, 1 (p. 171, l. 19) et 27 (p. 189, l. 16); cf. *De Luctu*, 8 (χαόμενοι).
6. *V. H.*, II, 31 (p. 192, l. 18).
7. *V. H.*, II, 29; *Nec.*, 14.
8. Lucien, *Nec.*, 14.
9. Lucien, *De Luctu*, 8.

avec tous ceux-là sont les mauvais parents, les mauvais patrons, les mauvais riches, les adultères[1], etc. A première vue il semblerait donc que nos deux témoins reproduisent un modèle qui a placé côte à côte les figures individuelles qui remontent à Homère ou à Pindare[2] et les collectivités pécheresses de Platon.

Il est toutefois vraisemblable que c'est sous l'influence de réminiscences littéraires que Lucien et Virgile ont introduit les noms popularisés par Homère et par Pindare et que leur prototype ne semble pas avoir employés : car ce sont des délinquants vulgaires que le Tribunal infernal du *Deuil* condamne à rouler des blocs de pierre, à être déchirés par des vautours ou emportés sur la roue[3] ; de même chez Virgile, on soupçonne que ce n'est plus seulement Sisyphe ou Ixion ou Tantale qui subit le châtiment traditionnel, mais toute une foule de damnés : *saxum ingens volvunt alii, radiisque rotarum districti pendent*[4] *; quos super atra silex imminet*[5].

Le même phénomène s'observe dans l'*Apocalypse de Pierre* où les antiphysiques sont condamnés à se précipiter sans trêve du haut d'un escarpement[6]. S. Reinach[7] a ingénieusement reconnu dans ce supplice la généralisation d'une peine antérieurement individuelle : on a condamné toute une classe de délinquants au « saut de Leucade, considéré comme le châtiment d'une illustre dépravée ».

Un autre exemple tout aussi net du processus que nous fait comprendre la légende de Sappho apparaît dans une partie de l'*Apoca-*

1. *Énéide,* VI, 580-623.
2. C'est chez Pindare qu'apparaît d'abord Ixion.
3. Lucien, *De Luctu,* 8 ; cf. *Dial. Mort.* X, 13.
4. VI, 616-617.
5. *Ib.*, 602-603. Le témoignage de Virgile est plus ambigu que celui de Lucien : le poète n'a pas mis la dernière main à son œuvre et il n'a pas donné une forme définitive à une ébauche où ses hésitations restent sensibles, tantôt inclinant à nommer Ixion (v. 601), tantôt (v. 616-617) préférant des expressions équivoques où le lecteur a peine à deviner s'il s'agit d'une périphrase qui indique Ixion lui-même ou d'une formule qui désigne une pluralité de patients frappés du même supplice. En 602-607, Virgile ne s'est pas davantage arrêté à une solution nette : la description du supplice du festin interdit est marquée de traits individuels qui semblent indiquer que le poète a songé à mettre en scène l'unique Tantale, mais le *quos super* de v. 602 (le pluriel est attesté par l'immense majorité des témoins) suppose encore ici une pluralité de patients (il faut avec Ribbeck marquer une lacune entre v. 601 et 602).
6. Dieterich, *Nekyia,* p. 8, § 32.
7. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions,* t. II, p. 201.

*lypse de Pierre* que S. Reinach ne pouvait connaître, celle qui a été révélée par la version éthiopienne publiée en 1910[1]. Les magiciens et magiciennes, suspendus dans des roues enflammées en rotation[2], subissent le supplice d'Ixion, appliqué en vertu du talion à ceux qui ont manœuvré la roue magique.

Lucien et deux siècles auparavant Virgile reflètent donc un tableau du Tartare où sont utilisés les thèmes classiques depuis Homère ou Pindare, mais où les châtiments infernaux d'abord appliqués à des figures individuelles sont étendus à des groupes correspondant à des types de transgression : plus d'Ixion et de Sisyphe ou de Sappho, mais des *ixions,* des *sisyphes,* des *sapphos,* condamnés d'un certain ordre qui expient par un même supplice un crime commun à toute la catégorie. L'*Apocalypse de Pierre* nous apprend ce qu'on a entendu par les *ixions* ou les *sapphos*: nous ne tarderons pas à savoir par Lucien ce qu'étaient les *tantales.*

LE SÉJOUR DES BIENHEUREUX. — La *Nécyomantie* ne donne sur le séjour des « demi-dieux et héroïnes » que ce détail : il est arrosé par l'Achéron. L'Achéron n'étant nullement associé d'ordinaire aux riants paysages du séjour des Bienheureux, on est d'abord tenté de supposer que Lucien a usé au hasard de ce nom sinistre. Mais Virgile place aussi aux Champs-Élysées un large fleuve, qu'il appelle *Eridanus.* Et le nom même d'Achéron figure[3] dans le poème « orphique » qui fait résider les âmes vertueuses

ἐν καλῷ λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα[4].

L'Achéron des Bienheureux reparaît dans le second *Oracle sibyllin* et l'*Apocalypse de Pierre* : les Justes seront appelés à jouir de la vie éternelle dans la plaine élyséenne où est le profond lac d'Achéron[5]. Et les écrits chrétiens manifestent d'autres liens avec la tradition dont dépendent les *H. V.* comme la *Nécyomantie.* Les expressions qui viennent d'être citées se rattachent à la description d'un

1. Cf. *supra,* p. 103, n. 2.
2. *Revue de l'Orient chrétien,* 1910, p. 205 (trad. p. 214).
3. L'accord de Lucien avec la tradition attestée par le poème orphique a été reconnu par Norden, p. 25.
4. Proclus, *Comm. de la Républ. de Platon,* II, p. 340, Kroll (= Kern, *Orphic. Fragm.*, p. 239, n° 222).
5. *Or. Sibyll.*, II, 336-338, cf. *Apocalypse éthiopienne, Revue de l'Orient chrétien,* 1910, p. 208 (trad. p. 214). — Dans l'*Apocalypsis Mosis,* 37, le défunt Adam est lavé dans le lac achérousien avant d'être élevé au troisième ciel.

Paradis dont Dieterich a remarqué[1] la ressemblance avec l'εὐσεβῶν χῶρος de l'*Axiochos*, lui-même tout proche de celui des *H. V.* : sources d'eau vive, prés fleuris, rondes dansantes et concerts, banquets servis sans l'aide d'aucune main, printemps perpétuel illuminé par un doux soleil[2]. Un significatif détail est commun aux *H. V.* et au second *Oracle sibyllin,* qui garantit que Lucien n'a pas inventé les sources de miel et de myrrhe, les fleuves de lait et de vin :

| *H. V.* II, 12 : | *Sib.*, II, 318 : |
| --- | --- |
| πηγαὶ... μέλιτος... μύρου... καὶ ποταμοὶ γάλακτος καὶ οἴνου. | τρισσαὶ πηγαί· οἴνου μέλιτός τε γάλακτος. |

Rapprochée de l'*Axiochos* et de l'*Oracle sibyllin,* l'Ile bienheureuse des *H. V.* apparaît ainsi comme la copie simplement poussée à la caricature des Champs-Élysées de la Katabase pythagorisante. Virgile a évité les hyperboliques fantaisies qui ont trouvé place dans ces tableaux si différents d'inspiration ; tant de contacts subsistent toutefois entre sa noble composition et la charge de Lucien qu'on ne peut douter de l'identité du modèle. Il a gardé à la plaine élyséenne sa prairie et sa forêt[3], ses eaux vives[4] et son large fleuve[5], et — détail modifié par Lucien — son éblouissante lumière[6].

Même accord général sur les occupations et divertissements des Bienheureux[7], notamment sur le Banquet[8] que déjà Aristophon atteste pour les pythagoristes comme Platon pour les orphiques[9].

Lucien s'accorde encore avec Virgile pour réserver à ceux qui sur terre ont brillé par la justice une fonction dont l'idée remonte à

1. Dieterich, *Nekyia*, pp. 30-33, 121, 187-8.

2. *Axiochos*, 371 et suiv.

3. *Énéide,* VI, 638-639 : amoena virecta fortunatorum nemorum, 656-658 : per herbam... inter odoratum lauri nemus, 674 : prata ; cf. *H. V.*, II, 14 (p. 177, l. 15-16), l'Élysion est une prairie entourée d'un bois touffu.

4. VI, 674-675 ; cf. *H. V.*, II, 13.

5. VI, 659.

6. VI, 640-641 : largior hic campos aether et lumine vestit purpureo est d'accord avec l'*Apoc. de Pierre,* § 15 : χῶρον ὑπέρλαμπρον τῷ φωτι. Lucien substitue à l'éclatante clarté un demi-jour perpétuel (*V. H.*, II, 12) sans doute par imitation des jours polaires des *Merveilles d'au delà Thulé* (Photius, *Bibl.*, p. 110-111).

7. Jeux gymniques : VI, 642-643, cf. *V. H.*, II, 22 ; chansons et récitations de poésie : VI, 644 et 657, cf. *H. V.*, II, 15.

8. VI, 657, cf. *V. H.*, II, 14.

9. Aristophon, ap. Diogène Laërce, VIII, 38 (Diels, **45**, E 3) ; Platon, *Rép.*, II, 363 (Diels, **66**, B 4).

Platon, celle des jurés adjoints aux juges infernaux[1]. Si d'après les *H. V.* les privilégiés possèdent une prérogative non mentionnée dans l'*Énéide,* la possession d'un trône[2], Lucien n'a certainement pas inventé ce détail[3].

Les élus sont une petite élite[4] qui ne comprend que les exemplaires les plus parfaits de l'humanité. Virgile, sans doute fidèle au modèle longuement parodié dans les *H. V.*[5], en dresse un bref catalogue qui comprend les prêtres purs, les poètes, à la condition qu'ils aient été pieux (cette restriction est une concession à Platon et Héraclide qui ont condamné Homère), les inventeurs des arts (c'est-à-dire les savants et philosophes), les bienfaiteurs[6]; en tête viennent les guerriers morts pour la patrie.

L'Enclos des ames moyennes. — Pour la description de la troisième région nous disposons de peu de détails. Lucien sait que là se trouve la grande foule des défunts, répartis en « peuples et tribus »[7]; mais en dehors de cette indication — d'où se déduit que ces morts gardent la physionomie de leur groupe ethnique, égyptien ou grec[8] — il ne dit rien sur leur condition qu'on puisse utiliser avec confiance: tout au plus la plaisanterie sur les puissants de naguère, réduits pour gagner un pauvre salaire à des métiers sordides[9], peut elle donner quelque idée de ce qu'était le genre d'existence des neutres qui n'ont mérité ni excès d'honneur, ni indignité, une vie humble aux durs travaux, également éloignée des festins et des jeux des Champs-Elysées et des atroces punitions du Tartare. Le *Deuil* est tout à fait sommaire. Chez Virgile, Énée ne s'avance pas jusqu'à l'Enclos des âmes moyennes et c'est d'assez loin qu'il regarde les *innumerae gentes populique*[10] (on remarquera la

1. Cf. *supra,* p. 105, n. 5-7.
2. *V. H.,* II, 27 (p. 189, l. 6-8).
3. Cf. *Bull. Corr. Hell.,* 1889, p. 60, n° 5, v. 10; Themistios, XX, 234. Lucien assure qu'on lui désigne à l'avance le trône qu'il occupera à la fin de ses jours, trait qu'on attribuerait à sa fantaisie s'il ne se retrouvait dans la *Révélation de Josué, fils de Lévi.*
4. *Énéide,* VI, 744; cf. Norden, *Aeneis Buch VI,* p. 39 (40).
5. VI, 660-664, *V. H.,* II, 17, 21, cf. Norden, *l. c.,* 2e édition, p. 37, n. 4.
6. Cf. Norden, *l. c.,* pp. 34 et 36-40.
7. Lucien, *Nec.,* 15.
8. *Nec.,* 15.
9. *Nec.,* 17.
10. VI, 706.

concordance d'idée et d'expression avec le κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ φῦλα de la *Nécyomantie*).

La pauvreté des informations qu'on peut extraire de Virgile et de Lucien provient sans doute en partie de la sobriété du modèle en ce qui concerne la troisième région : le domaine des neutres ne prêtait guère à l'effet dramatique et, à côté des deux tableaux tranchés qui l'avoisinent, était condamné à l'insignifiance.

Mais une autre cause a pu concourir, chez Virgile, à éliminer les détails concrets. A l'approche de l'exposé doctrinal d'Anchise, la convention de l'Hadès anthropomorphique est plus difficile à maintenir ; ayant à préparer le lecteur à la théorie de la métempsycose, le poète abandonne partiellement la fiction et décrit sous forme d'êtres ailés, dont le bruissement est comme celui des abeilles, les ombres enfermées dans l'Enclos du Léthé.

La Métempsycose. — Dans le Discours d'Anchise[1], presque plus rien ne rappelle la peinture du Royaume souterrain où le Tartare et les Champs-Elysées servent d'asile à des morts qui ont encore forme d'hommes. Anchise proclame une théorie, qui, abstraction faite de tel détail qui raccorde l'exposé doctrinal au tableau antérieur[2], peut se résumer ainsi : l'âme est une étincelle de l'éther céleste[3], et le corps est pour elle une prison[4] où les passions lui impriment leurs souillures. Les peines et supplices qu'elle endure après la mort ont pour fin de la libérer de ces taches[5]. Après avoir été « suspendues » dans l'air et battues par les vents, lavées par les eaux et brûlées par le feu[6], les âmes ou bien recouvreront entièrement leur pureté première et regagneront la patrie céleste — c'est le privilège d'une minime partie de l'élite[7] — ou bien, et c'est le destin de l'humanité commune, elles reprendront la chaîne de l'existence corporelle[8].

Nous ne nous attarderons pas à réfuter la théorie de Norden[9] qui considère que pour l'exposé doctrinal des destinées de l'âme, Vir-

1. *Énéide,* VI, 724-751.
2. L'*Elysium* est mentionné v. 744, le fleuve Léthé, v. 749.
3. VI, 730 (igneus vigor), 747 (aetherium sensum).
4. VI, 734 (carcere caeco).
5. VI, 736-738.
6. VI, 739-740.
7. VI, 743-747.
8. VI, 748-751.
9. Norden, *Aeneis Buch VI,* 2e éd., pp. 16-48.

gile s'est inspiré d'un modèle philosophique distinct de ses sources narratives[1] et que pour le poète, la métempsycose n'est qu' « un moyen de faire entrer les héros de Rome dans le poème », un expédient qui permet de faire passer devant Énée le défilé des futures gloires latines[2]. Le rapprochement de l'*Énéide* avec la caricature de Lucien (les riches sont condamnés par décision d'une assemblée des morts à laquelle assiste Ménippe à renaître sous forme d'ânes et, pendant vingt-cinq myriades d'années, ils mèneront une existence misérable)[3] indique que le modèle commun mettait en lumière la théorie du « cycle douloureux »[4]. Bon nombre de traits ramènent vers Héraclide qui dans l'*Abaris* a fait exposer par Pythagore la succession des séjours dans l'Hadès et des réincorporations[5], qui a professé la théorie de la nature ignée de l'âme[6], a sans doute mis en œuvre la notion platonicienne des taches[7] et à qui on peut également attribuer l'image de l'âme prison du corps (cette métaphore empruntée par Platon[8] aux orphiques et à Philolaos[9], a été après lui mise sous le couvert du nom de Pythagore[10] et elle est d'ailleurs banale dans les textes pythagorisants de toute époque[11]). On ne peut affirmer que le discours d'Anchise soit la copie d'une page de l'*Abaris* : on croirait volontiers que le Pontique a évité de conclure sa Divine Comédie par un commentaire philosophique en

1. Norden voit en Posidonius l'inspirateur principal de la doctrine virgilienne: mais Posidonius n'admet pas la métempsycose, clé de voûte du système.

2. Norden, *l. l.*, p. 46 ; de même Lejay, dans Plessis et Lejay, *Œuvres de Virgile*, p. 548, n. 2.

3. Lucien, *Nec.*, 20 ; de même, *Somn. seu Gallus*, 31, l'usurier Gniphon renaîtra sous forme d'insecte.

4. Résultat confirmé par Claudien, *In Ruf.*, II, 483-493, cf. *infra*, p. 121, n. 2.

5. Cf. *infra*, p. 134.

6. V. *Recherches*, p. 33.

7. V. *supra*. p. 103, n. 4 et 5 et cf. *infra*, p. 121, n. 2 (sur Claudien, II, 505).

8. Platon, *Cratyle*, 400 b-c (Diels, **66** B, 3). L'expression φρουρά appartenait déjà à Phérécyde de Syros (Porphyre, *De Antro Nympharum*, 31 ; cf. Proklos, *In Timaeum*, I, p. 333, l. 28 = Diels, **71** B, 6).

9. Platon, *Phédon*, 62 d (Diels, **32** B, 15).

10. Cicéron, *De senectute*, 73, cf. *Tuscul.*, I, 74 (dans le premier texte, φρουρά est rendu improprement par *praesidium*, dans le second correctement par *carcer*).

11. Euxitheos (ou Dexitheos ? cf. Jamblique 267) cité par Cléarque (Athénée, IV, 157 c = Diels, **32**, B 14); Jamblique 153 (p. 112, l. 6 N.) et 266 (p. 187, l. 10).

forme et a laissé au lecteur à interpréter son mythe, mais dans l'ensemble Virgile expose sans infidélité la doctrine héraclidienne.

### III. — Les figures épisodiques.

Le Tyran et le Riche. — Dans la foule des suppliciés qui expient au fond du Tartare, Virgile a placé les Riches avares qui *divitiis soli incubuere repertis, nec partem posuere suis* et le Tyran individualisé en Antoine, qui *fixit leges atque refixit*.

On s'attendait à trouver ces deux types dans une galerie qui doit tant à l'inspiration de Platon. Le Tyran, le plus corrompu et le plus malfaisant des hommes, ne fait défaut ni au mythe du *Gorgias* où il s'appelle Archélaos[1], ni à la *Vision d'Er*, où il se nomme Ardiaios[2]. Et « les méchants incorrigibles » étant suivant le *Gorgias* condamnés à des peines rigoureuses dans la prison du Tartare[3], un lecteur de Platon ne pourrait hésiter sur le destin des Riches, les « méchants incorrigibles » des *Lois*[4].

Les indications de Virgile sont sommaires : le tyran est introduit furtivement, les Riches apparaissent en groupe, et on ne peut se douter, à lire 610-611, que cette troupe particulièrement nombreuse — *quae maxima turba est* — était représentée par une figure individuelle dessinée en puissant relief.

Une allusion rapide de Plutarque nous permet d'entrevoir que l'une ou l'autre des figures esquissées par Virgile a dû être opposée à une figure antithétique. Plutarque sait qu'il est des hommes vains de leur richesse et de leur pouvoir, insolents envers ceux qui valent mieux qu'eux, qui subiront dans l'Hadès un juste châtiment dont leurs victimes seront les témoins[5]. Mais le thème apparaît ici sous une forme si usée et imprécise que, n'était la formule analogue de la *Traversée* de Lucien[6], nous ne saurions pas que Plutarque songe au renversement des destinées qui exaltera le Pauvre et humiliera le Riche.

1. Platon, *Gorgias*, 523.
2. Platon, *Républ.*, X, 614.
3. Platon, *Gorgias*, 523.
4. Platon, *Lois*, V, 735 b et suiv.
5. Plutarque, *Non posse suav. viv. sec. Epicurum*, 28 (p. 1105 c).
6. *Catapl.*, 15. Le texte de Plutarque et celui de la *Traversée* ont été signalés par Rohde, *Psyche*, t. II, p. 367.

C'est seulement grâce aux Dialogues de Lucien, la *Nécyomantie,* la *Traversée,* le *X^e Dialogue des Morts,* le *Coq,* que nous entrevoyons les linéaments des épisodes qui ont pour héros le Tyran d'une part, le Riche et le Pauvre de l'autre.

Riches et Tyran dans la « Nécyomantie ». — Mais il n'y a nulle part chez Lucien, grand maître en l'art de la contamination, d'écheveau plus embrouillé que celui auquel nous nous attaquons. A force de confusion, Lucien a rendu méconnaissables les scènes les plus originales de la Descente aux Enfers.

Dans la *Nécyomantie,* les Riches figurent en nombre dans la scène du Jugement : le Tribunal infernal les traite avec rigueur, à la grande joie de Ménippe qui retrouve parmi eux des figures de connaissance[1]. Puis ils reparaissent dans le Lieu des Impies où Ménippe aperçoit des personnages morts depuis peu et qui lui étaient connus sur terre[2]. L'insistance avec laquelle Lucien revient par deux fois, à quelques lignes de distance, sur l'idée que les riches, déchus de leur splendeur de naguère, sont pour le Visiteur connaissances personnelles[3], est un signe de composition négligée, mais aussi la preuve de l'existence, dans le modèle, de ce détail[4].

Les riches subissent dans le Tartare les châtiments les plus rigoureux, tandis que les coupables pauvres voient leur peine mitigée. L'épisode drolatique du décret de l'Assemblée des Morts vient rappeler vers la fin du dialogue l'importance qu'a dû avoir, dans le modèle parodié, l'antithèse des deux types : quand les Riches, leur peine infernale subie, renaîtront sous la forme d'ânes, ils seront livrés aux pauvres qui les mèneront à coups de trique[5].

A côté des Riches indéterminés, Lucien fait comparaître, devant les Juges infernaux de la *Nécyomantie,* le Tyran. Celui-ci est désigné par son nom : c'est Denys de Syracuse, accusé par Dion, mais acquitté[6]. Denys est le seul personnage individuel qui figure à titre de comparant dans la scène du Jugement, le seul dont le procès fasse l'objet d'un récit circonstancié, quoique sec : Lucien reproduit

1. *Nec.,* 12.
2. *Nec.,* 14.
3. Lucien reproduit ce trait dans les *H. V.,* II, 31 (texte transcrit, *supra,* p. 96).
4. Cf. *infra,* p. 169.
5. *Nec.,* 20.
6. *Nec.,* 13.

— à part l'acquittement du prévenu, qui est de son cru — les lignes d'une scène traditionnelle dont les acteurs sont le Tyran et son dénonciateur, qui sur terre a été sa victime.

Le Jugement du Tyran. — Cette scène reparaît plus détaillée dans la *Traversée* (23-29) où le tyran asiatique Mégapenthès est l'objet par devant Rhadamanthe d'un violent réquisitoire du philosophe Kyniskos, que jadis il a voulu faire périr[1]. Convaincu d'actes innombrables d'oppression et de cruauté, Mégapenthès est déclaré coupable, mais sur l'application de la peine, le Juge est perplexe ; après avoir balancé entre divers supplices, il décide que le tyran sera attaché, à côté de Tantale, près du Léthé dont il sera condamné à ne pas boire.

Le témoignage de l'accusateur-victime contre le Tyran, l'hésitation du Juge infernal, la condamnation finale à un châtiment spécialement inventé par la circonstance se retrouvent dans l'*Apokolokyntose* et dans l'Invective de Claudien *Contre Rufin* :

| | |
|---|---|
| Le tyran Claude, accusé par les victimes qu'il a envoyées à la mort, notamment par Pedo Pompeius, est reconnu coupable. | Le tyran Rufin, traîné au Tribunal par ceux qu'il a fait périr, est reconnu coupable. |
| Le Juge songe d'abord à lui appliquer le supplice de Tantale, de Sisyphe, d'Ixion, ou une parodie du châtiment des Danaïdes. | Le Juge songe d'abord à lui appliquer le supplice de Tantale, d'Ixion, des Danaïdes, etc. |
| Mais il s'arrête à un supplice exceptionnel : Claude sera commis-greffier aux Enfers[2]. | Mais il s'arrête à un supplice exceptionnel : Rufin sera précipité au plus creux de l'abîme, plus bas même que les Titans[3]. |

Le parfait parallélisme des deux répliques latines entre elles et avec la *Traversée*[4] suppose évidemment un même prototype. Lucien

1. *Catapl.*, 13.
2. Sénèque, *Apocoloc.*, 13-15.
3. Claudien, *In Rufinum*, II, 458-459, 498-527.
4. Qu'on note dans le détail les concordances relevées par Helm entre Lucien et Sénèque : ἄκλητοι πάρεισι καὶ περιστάντες ἄγχουσιν αὐτόν (*Catapl.*, 26) = convolant... et agmine facto Claudio occurrunt (*Apocol.*, 13). — Τίνα ἂν οὖν κολασθείη τρόπον (*Catapl.*, 28) = de genere poenae diu disputatum est (*Apocol.*, 14). — Καινήν τινα... τιμωρίαν ὑποθήσομαι (*Catapl.*, 28) = placuit novam poenam constitui debere (*Apocol.*, 14).

et Sénèque dérivent l'un et l'autre, comme l'a montré Helm[1], de Ménippe qui n'a naturellement pas inventé lui-même le scenario si souvent imité, mais parodie un modèle que nous pouvons identifier sans témérité. L'idée que le Tyran, personnage infâme entre tous, est aux Enfers l'objet d'une condamnation particulièrement rigoureuse apparaît chez Platon, qui toutefois n'a pas songé à faire instruire en due forme le procès de son Archélaos ou de son Aridaios. Ménippe imite donc un conteur lui-même disciple de Platon, et au plus tard contemporain de la fin du IVe siècle : nous sommes ramenés à Héraclide comme au créateur de cette scène du Jugement du Tyran dont Claudien, au déclin du paganisme, a exécuté une dernière réplique, plus fidèle à l'original que celles de Lucien et de Sénèque[2].

Lucien a gravement endommagé l'économie de la scène, dans la *Nécyomantie,* en lui donnant comme dénouement un acquittement, dans la *Traversée,* en y introduisant toute une série de données hétérogènes. La comparaison avec Sénèque et Claudien permet, sinon d'opérer toujours les corrections nécessaires, du moins de déterminer les lignes déformées par la fantaisie. Lucien fait mourir en même temps Mégapenthès et son accusateur : le philosophe Kyniskos, qui autrefois a échappé au supplice auquel le destinait le tyran, passe le Styx dans la même barque que celui-ci. Sénèque et Claudien au contraire dressent contre Claude ou Rufin — Banco contre Macbeth — les hommes de bien qui, frappés par les despotes

1. Helm, *Lucian und Menipp,* p. 72, cf. Weinreich, *Senecas Apocolocyntosis,* p. 121 et suiv.

2. Nous n'hésitons pas à croire que Claudien reproduit directement Héraclide ou un modèle resté fort voisin d'Héraclide (autre hypothèse chez Ettig, *Acheruntica,* p. 386, et Helm, *Lucian und Menipp,* p. 31, n. 5). Ainsi seulement s'explique la réunion dans son récit d'éléments dispersés entre Lucien et Virgile. Le Tribunal infernal se compose (*In Ruf.,* II, 477-480) de deux juges, le second farouche et arrachant l'aveu au coupable qui cherche à se dérober (cf. *Én.,* VI, 432 et 566-567). Minos siège sur un trône élevé (*In Ruf.,* II, 476-477 : in alto solio, cf. *Nec.,* 11, ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καθήμενος). Éaque ne fait pas partie du Tribunal et veille, flanqué de Cerbère, à la porte des Enfers (*In Ruf.,* II, 455-456, cf. *De Luctu,* 4). Remarquable est la mention de la métempsycose et notamment de la transmigration dans des corps d'animaux (*In Ruf.,* 483-493): la durée de 3000 années assignée à ce cycle particulier rappelle *Nec.,* 20, où par bouffonnerie le chiffre est élevé à vingt-cinq myriades. Enfin *In Ruf.,* II, 504-505 (Quid demens manifesta negas? en pectus inustae deformant maculae) reproduit les thèmes de *Catapl.,* 27 début et 28 début.

sanguinaires, les ont précédés dans la tombe : il est évident que les deux Latins suivent la tradition authentique. — Lucien veut encore que Mégapenthès soit condamné à être attaché près de Tantale et à ne pas boire l'eau du fleuve d'Oubli. Éliminons de ce tableau l'idée adventice du Léthé (sans doute introduite par Lucien lui-même, qui ne tarit pas de plaisanteries sur ce chapitre[1]) : il reste un châtiment qui consiste à partager le sort de Tantale, c'est-à-dire à être dévoré par la soif et à ne pouvoir boire. Nous sommes manifestement en présence d'une application du procédé en vertu duquel les supplices mythologiques classiques deviennent le châtiment de certaines transgressions[2], et l'idée a toute chance de remonter au prototype. Mais dans le prototype le document de la soif inassouvie n'a pas dû être infligé au Tyran : Sénèque et Claudien sont d'accord pour compter le supplice de Tantale parmi ceux qui, d'abord envisagés contre Claude ou Rufin, sont finalement abandonnés.

En résumé, d'après le modèle commun à Lucien, Sénèque et Claudien, le Tyran est le personnage central d'une grande cause débattue devant le Tribunal infernal : mis en accusation par ses victimes, convaincu d'avoir odieusement abusé de sa puissance, il est frappé d'une peine imaginée pour lui, et distincte des supplices classiques[3]. Lucien a conservé ce cadre, mais y a inséré des éléments étrangers : d'où lui viennent l'idée du trépas simultané du Tyran et du personnage antithétique, et celle du supplice de Tantale infligé au despote ?

MIKYLLOS ET SON PENDANT. — Il nous indique lui-même la direction où il faut chercher : dans la scène du Jugement il a glissé un personnage qui n'a aucun rôle à jouer entre Mégapenthès et Kyniskos, le savetier Mikyllos, qui ne se présente devant Rhadamanthe que pour être reconnu parfait homme de bien, et être admis aux Champs-Élysées[4].

1. *Catapl.*, 1, *De Luctu*, 5, *Dial. Mort.*, XIII, 6.

2. V. *supra*, p. 113.

3. On ne saurait dire quel était originellement le supplice du Tyran : il serait téméraire de le rétablir d'après Claudien, chez qui Rufin est précipité au fond du Tartare. Les variations sur ce point sont extrêmes : l'Aridaios de Platon et ses pareils sont liés et traînés sur des épines (*Rép.*, X, 614), le Néron de Plutarque est transpercé de clous ardents (*De sera num. vindicta*, 22), le tyran anonyme de Sénèque, dans l'*Herc. furens*, 740, est flagellé.

4. *Catapl.*, 25. — Helm a fait fausse route en supposant (*Lucian und Menipp*, p. 65 et suiv., de même Capelle, *Berl. Phil. Wochenschr.*, 1914, c. 266-267) que

Comparse complètement étranger à l'action de la scène judiciaire de la *Traversée,* 23-29, le Pauvre nous apparaîtra avec son véritable entourage dans la scène de la *Traversée,* 14-21, mais ici Lucien a créé une équivoque qu'il faut dissiper.

Mikyllos le savetier descend plein de gaieté aux sombres bords. La vie a été dure au pauvre diable, mal nourri, mal vêtu, sans chaussures, gelant l'hiver, et il est mort gueux comme il a vécu, n'emportant pas de quoi payer Charon, et pour cause : sait-il seulement si une obole est ronde ou carrée ? Aussi, au premier signal d'Atropos, a-t-il joyeusement lâché ses outils, et il part pieds nus, sans même s'être lavé. Arrivé au Styx, il a hâte de prendre place dans la barque de Charon. Mais la nacelle est bondée, et on tâche de lui faire prendre patience jusqu'au prochain convoi : « Vois ce tyran, dit Klotho en lui montrant Mégapenthès, il est moins pressé que toi [1]. »

Mikyllos ne veut rien entendre. Ce tyran quitte tant de biens qu'il est naturel qu'il les regrette. Et les riches sont si attachés à la vie, si lâches quand il faut la quitter ! Mais lui qui n'avait ni sou, ni maille, qui ne possédait ni propriétés, ni maisons, ni trésors, ni beaux meubles, ni renom, ni statues, il a toujours été prêt à partir et se déclare charmé d'arriver dans un monde où règne l'égalité [2].

Dans ce premier couplet, rien n'indique qu'il ait existé sur terre une relation quelconque entre le Savetier et le Tyran Mégapenthès. Mais Mikyllos poursuit : « Là-haut, dit-il, je logeais auprès du Tyran (παροικῶν ἄνω τυράννῳ) ; j'admirais ses vêtements de pourpre, ses nombreux domestiques, le faste de son mobilier, et le fumet des plats qu'on apprêtait dans la cuisine venait irriter mes narines. Quelle félicité semblait la sienne ! Mais quand la mort l'a dépouillé de son luxe et qu'il n'a plus été qu'un objet de moquerie [3], j'ai ri de la naïveté qui me faisait croire que cet immonde personnage, parce que sa cuisine embaumait et que la pourpre ornait ses vêtements, était un heureux [4]. » Et le savetier a ri tout autant en voyant

Mikyllos était chez Ménippe l'accusateur et que Kyniskos a été imaginé par Lucien.

1. *Catapl.,* 14.

2. *Catapl.,* 14-15.

3. Notons en passant l'étourderie de Lucien qui oublie que Mikyllos et le « tyran » arrivent à quelques instants d'intervalle au Styx et que le savetier n'a pu avoir le temps de méditer sur son voisin mort.

4. *Catapl.,* 16.

les trésors de l'usurier Gniphon passer à un héritier qui les dissipera[1].

Cette dernière tirade de Mikyllos affirme, à la différence de l'autre, un rapport de voisinage établi, du temps qu'ils vivaient, entre le savetier et le tyran. Mais à l'examiner, on constate qu'il n'y a pas un trait dans la description de ce tyran qui convienne spécialement au maître despotique d'un état. Le savetier ne relève à la charge du voisin trop heureux aucun acte de tyrannie ou seulement de pouvoir; ce qui l'offusque, c'est l'étalage de l'opulence, le luxe de la table, de la toilette, du mobilier. Quand le « tyran » meurt, il n'est pas dit qu'il est dépouillé de sa puissance, mais de son luxe et de sa vie facile (ἀπολυσάμενος τὴν τρυφήν) et le rapprochement avec Gniphon montre que Mikyllos met l'usurier et le « tyran » sur le même plan. Tout au long de ses deux tirades, Mikyllos ne cesse d'ailleurs de répéter à qui il en a : « Mon cas est tout autre que celui des Riches[2]. » — « Ici, nous, les Pauvres, nous rions et c'est au tour des Riches à pleurer[3]. »

Par la bouche de Mikyllos, Lucien appelle donc tyran un voisin du Pauvre qui est tout bonnement le *Riche*. Substituons au titre impropre, destiné à fondre en un seul deux types distincts[4], la qualification véritable, et nous restituons ainsi le modèle de *Catapl.* 16:

Le Riche et le Pauvre vivent en proche voisinage. L'un — « immonde scélérat » — fait bonne chère, s'habille de pourpre, étale un luxe insolent. Le Pauvre renifle les odeurs de l'excellente cuisine et ne peut s'empêcher de jalouser le coquin. Ils meurent en même temps. Au Riche, suivant toute apparence, tombeau somptueux et obsèques solennelles; le pauvre est porté en terre sans cérémonie, et on ne prend même pas la peine de le laver.

Cependant l'heure de l'infaillible justice est venue. Le Pauvre ira trôner parmi les favorisés des Champs-Élysées[5]. Quant au Riche,

1. *Catapl.*, 17.
2. *Catapl.*, 14.
3. *Catapl.*, 15.
4. A cette fin Lucien a non seulement appliqué au Riche, voisin de Mikyllos, le titre de « tyran » mais il a introduit dans le portrait de Mégapenthès des traits qui conviennent au Riche : dans la délibération de *Catapl.*, 29, μεμνημένος... ὅσον ἡδύνατο vise le Tyran, ἀναπεμπαζόμενος τὴν τρυφήν est pour le Riche; les débauches nocturnes de Mégapenthès (*Catapl.*, 27) et son infortune conjugale (*ib.*, 12) sont celles du Riche Eukratès (cf. *infra*, p. 127) dans le *Coq*, 32.
5. *Catapl.*, 25, cf. 24.

nous savons par Lucien même qu'il pleurera[1], par Virgile qu'il sera torturé dans le Tartare[2], par Plutarque qu'il subira un châtiment dont ceux qu'il a insultés seront spectateurs[3]. Mais toutes ces indications sont vagues, et nous serions hors d'état de préciser la nature du supplice si nous ne nous rappelions que Mégapenthès, en qui Lucien confond le Riche et le Tyran, est condamné par Rhadamanthe à partager le supplice de Tantale : il ne peut être douteux que dans le prototype, l'œuvre parodiée par Ménippe, c'est ce châtiment qui était appliqué au Mauvais Riche.

Tantale, fils de Ploutô, est en effet avant le IVe siècle un représentant proverbial de l'opulence : Platon, Socrate, Ménandre mentionnent Ταντάλου πλοῦτον[4], Ταντάλου χρήματα[5], Ταντάλου τάλαντα[6], chez Philémon[7] son nom est synonyme de Crésus et de Midas. Aux yeux des moralistes il incarnera la cupidité, et cette interprétation reste banale chez les écrivains latins de l'époque impériale[8]. Dès lors le tourment décrit par Homère pouvait aisément, entre les mains de qui transformait les supplices mythologiques en punitions des fautes de la vie quotidienne[9], devenir l'expiation des crimes de la richesse. Ménippe, que nous apercevons à travers Lucien, nous apprend que le pas a été franchi avant le IIIe siècle : la transformation du supplice de Tantale en châtiment du mauvais Riche doit donc être empruntée à Héraclide.

LE RICHE DANS LE « Xe DIALOGUE DES MORTS » ET LE « SONGE OU LE COQ ». — La moralité du Riche et du Pauvre a été plus complexe qu'on ne pourrait le croire d'après la *Traversée* seule. Dans deux autres de ses écrits, Lucien est revenu à la figure du Riche : le *Xe Dialogue des Morts* et le *Songe ou le Coq* sont des documents précieux d'abord en ce qu'ils conservent la nette distinction que le

1. *Catapl.*, 15.
2: *Énéide*, VI, 610-611.
3. Plutarque, *Non posse suav. viv. sec. Epic.*, 28.
4. Platon, *Eutyphron*, 11 c.
5. Isocrate, *Or.*, V, p. 144, Baiter.
6. Sur Ταντάλου τάλαντα, voir les nombreux exemples réunis par Hylen, *De Tantalo* (Diss. Upsal, 1896), pp. 29-31.
7. Philémon, fr. 94 (Kock, II, p. 530).
8. Horace, *Sat.*, I, 68, Phèdre, *App.*, 5, 7, Pétrone, 82, cf. Hense, *Teletis fragm.*, 2e éd., p. 34 et Norden, *Jahrb. class. Philol., Supplementb.* XVIII (1892), p. 332.
9. V. *supra*, pp. 113 et 122.

modèle de Lucien établissait entre le Tyran et le Riche, confondus par la *Traversée* dans une unité arbitraire, puis en nous fournissant sur le Riche certaines informations complémentaires, au premier abord disparates ou déconcertantes, mais qui nous préparent à l'intelligence de l'ensemble.

Dans le *Xe Dialogue* (que la contexture générale[1] et de fréquentes rencontres d'expression[2] apparentent à la *Traversée*), Kratôn le Riche apparaît côte à côte avec le tyran Lampikhos.

Lampikhos de Géla partage avec le Mégapenthès de *Catapl.* 23-9 la colère, la cruauté, l'*hybris*, la superbe qui lui fait croire qu'un tyran reste aux Enfers un être d'essence supérieure[3] et aussi la haine qu'il inspire à ses sujets et qui éclate sitôt qu'ils cessent de le craindre[4]. Ce qu'on peut reprocher par contre à Kratôn de Sicyone, c'est son faste et sa vie de plaisirs. L'opinion publique, sévère au Tyran, lui est favorable : tant qu'il est vivant, ses compatriotes le comblent d'honneurs, lui élèvent des statues (6) et quand il meurt, *ils se pressent à ses funérailles,* acclamant l'orateur qui prononce son oraison funèbre (12). Retenons ce dernier détail, qui n'est insignifiant qu'en apparence.

Dans le *Coq* rentrent en scène tous les personnages mis en contact avec Mikyllos dans la *Traversée,* à commencer par le savetier lui-même, invité à une brillante soirée par son opulent voisin Eukratès[5]. Mikyllos sort de chez son hôte plein d'envie pour l'heureux sort

1. Cf. Helm, *Lucian und Menipp,* p. 192.

2. L'apostrophe d'Hermès à Kratôn : καὶ σὺ δὲ τὸν πλοῦτον ἀποθέμενος... κατάλιπε δὲ καὶ γένος καὶ δόξαν... καὶ τὰς τῶν ἀνδριάντων ἐπιγραφάς (*Dial.* X, 6) est calquée sur le même modèle que *Catapl.,* 15 : ἐγὼ δὲ ἅτε μηδὲν ἔχων ἐνέχυρον... οὐ χρυσόν, οὐ σκεῦος, οὐ δόξαν, οὐκ εἰκόνας et de *Nec.,* 12 : οἱ δὲ ἀποδυσάμενοι... πλούτους καὶ γένη. — La parenté de Lampikhos et du tyran Mégapenthès apparaît encore dans ce jeu de répliques :

Lampikhos : Ἐχρῆν, ὦ Ἑρμῆ, γυμνὸν ἥκειν τύραννον ἄνδρα ; — Hermès : τύραννον μὲν οὐδαμῶς, νεκρὸν δὲ μάλα (*Dial.,* X, 4).

Mégapenthès : καὶ τίς ἀξιώσει κατ' ἀνδρὸς τυράννου ψῆφον λαβεῖν ; — Klotho : κατὰ τυράννου μὲν οὐδείς, κατὰ νεκροῦ δὲ ὁ Ῥαδάμανθυς (*Catapl.,* 13).

3. Cf. *Dial.* X, 4 et *Catapl.,* 8-9, 13, 26.

4. Cf. *Dial.* X, 12 et *Catapl.,* 11.

5. Nom très voisin de celui du riche Kratôn de Sicyone. La parenté des deux noms est encore plus frappante quand on considère que le Riche du *Ve Dialogue des Morts,* dont l'histoire est d'ailleurs indépendante de celle du Kratôn du *Xe Dialogue* et de l'Eukratès du *Songe,* s'appelle Eukratès de *Sicyone.*

des riches[1]. Son coq, qui n'est autre que Pythagore réincarné[2], lui remontre son illusion. L'une des hautes plumes du volatile est un Rameau d'or qui ouvre les portes les mieux closes et Mikyllos, conduit par le Pythagore emplumé, voit par lui-même quel enfer est l'existence de ceux qu'il a la sottise de jalouser. L'usurier Gniphon, miné par l'avarice, est plus misérable qu'un insecte ; la transmigration quelque jour transportera son âme dans le corps d'une mite. Eukratès, le bourgeois respectable, est un vieillard infâme qui couche avec un esclave tandis que sa femme le trompe en compagnie du cuisinier[3]. Mikyllos connaît son erreur et s'estime plus heureux avec quatre oboles que les Eukratès et les Gniphon avec tout leur or[4].

On voit que le voyage nocturne du Savetier et du Pythagore-oiseau, celui-ci Guide, celui-là Visiteur, est construit sur le plan même de la Descente aux Enfers[5] : le *Coq* est une variation sur le thème de la *Traversée*[6]. Le mauvais Riche fait bombance, l'honnête pauvre, son voisin, meurt de faim. Le Riche est heureux, pensera l'ignorant, et le Pauvre misérable. Mais que l'observateur superficiel pénètre dans l'Hadès, et il apprendra qu' « ici les Pauvres rient et les Riches pleurent » ; ou qu'on l'introduise dans la maison d'Eukratès, et il saura quelles turpitudes et quelles misères recouvre la robe de pourpre. Eukratès, le riche et débauché voisin du Mikyllos du *Coq*, est un doublet du voisin du Mikyllos de la *Traversée*, mais alors que ce Riche est vaguement qualifié de « personnage immonde », le vice d'Eukratès est précisé : Eukratès a les goûts pervers de Tantale qui fit de Ganymède son mignon[7]. Le supplice de la soif inassouvie, que nous avons dégagé de *Catapl.* 29, frappe décidément un scélérat modelé sur l'opulent et dissolu Phrygien.

1. Lucien, *Somnium seu Gallus*, 7-12.

2. *Ib.*, 4, 19-20 (les transmigrations du coq, racontées en détail, parodient celles du Pythagore d'Héraclide).

3. *Ib.*, 28-32.

4. *Ib.*, 33.

5. Observation due à Capelle, *Berl. Phil. Wochenschr.*, 1914, c. 270.

6. Il est à peine utile de relever les concordances de détail (juxtaposition du Riche et de l'usurier Gniphon (*Catapl.*, 16-17 et *Somn.*, 31-32) ; mésaventure conjugale du riche pédéraste (*Catapl.*, 12, 14 et 26 : ἐφήβους καταισχύνων). De semblables indices de parenté s'observent d'ailleurs aussi entre le *Songe* et la *Nécyomantie* (les riches ou l'usurier, leur temps d'Hadès achevé, renaîtront sous forme d'animaux, *Nec.*, 20 et *Somn.*, 31).

7. Textes réunis par Hylen, *De Tantalo*, pp. 47-49.

Mais un autre trait mérite l'attention. Si corrompu que soit Eukratès, on nous le montre capable d'une bonne action : il invite à dîner le pauvre savetier. Le geste en lui-même ne méritait peut-être pas grande reconnaissance, car Mikyllos n'est convié que parce qu'un hôte de marque sur qui Eukratès comptait a décliné l'invitation. Mais au dernier moment le défaillant se ravise et vient occuper la place attribuée faute de mieux au savetier. Comprenant qu'il est de trop, celui-ci va s'éclipser tout penaud quand le maître de maison, pour éviter au pauvre diable une déception et une humiliation, a la charité de le retenir. En somme, Eukratès l'infâme se montre hospitalier et délicat.

Lucien inscrit donc à l'actif du scélérat un trait de générosité. On est d'abord tenté de croire à une invention du conteur qui ne prouve rien pour le prototype. Mais nous trouvons dans un mythe de Plutarque une donnée comparable. L'unique bonne action de Néron vaut au monstre un adoucissement au châtiment de la réincarnation animale : après avoir expié aux Enfers, l'âme du parricide devait renaître sous forme de vipère, mais — pour avoir rendu la liberté de la Grèce — l'Empereur ami de la musique pourra renaître sous la forme d'un de ces animaux qui chantent dans les marais[1]. On est donc amené à supposer que l'unique bonne action du Mauvais Riche devait elle aussi trouver sa récompense dans ce monde ou l'autre. Nous apprendrons par les répliques juives quelle place occupe dans l'économie générale de la moralité le dîner offert par le Riche au Pauvre, et quelle relation unit à l'unique bonne action d'Eukratès les obsèques solennelles dont Sicyone honore le Riche du X<sup>e</sup> *Dialogue des Morts*[2].

1. Plutarque, *De sera numinis vindicta,* 22. — Peut-être est-ce sous l'influence de ce thème de l'unique bonne action du méchant que Lucien a modifié (*Nec.,* 13) le dénouement du jugement infernal du Tyran : Denys de Syracuse est acquitté, malgré ses crimes, pour avoir été libéral aux lettrés.

2. *Infra,* p. 169.

## CHAPITRE II

## L'ASSEMBLÉE DE CROTONE

Les sources. — L'épisode de l'Assemblée marquée par la lecture de la lettre scellée se présente à l'étude dans les conditions les plus défavorables. On le connaît par Hermippe qui déforme les faits dans une intention satirique, et cette parodie même ne nous est parvenue que sous la forme de copies très imparfaites: celle de Diogène Laërce[1], et une autre dont se sont inspirés Tertullien et le Scoliaste de l'*Électre*[2]. Le raccourci de Diogène Laërce est misérable, et par surcroît le texte en a été en un point important défiguré par les éditeurs tributaires d'un manuscrit défectueux. Le modèle commun à Tertullien et au Scoliaste de Sophocle, supérieur à certains égards à Diogène, a laissé de côté l'incident de la lettre scellée. Il n'est pas surprenant que la critique ait été déconcertée par les problèmes épineux, et en partie insolubles, que soulève la tradition avariée de la caricature d'Hermippe.

Le récit d'Hermippe suivant Diogène Laërce. — Partons du récit de Diogène dont Tertullien et le Scoliaste[3] nous aideront, imparfaitement d'ailleurs, à combler les lacunes et à corriger les erreurs.

Pythagore est un imposteur qui en a imposé à la crédulité des Grecs d'Italie. Arrivé dans une ville innomée (Hermippe songe certainement à Crotone) il s'y construit une demeure souterraine. Sa

1. Diogène Laërce, VIII, 41 (reproduit, ainsi que les textes de Tertullien et du Scoliaste, *Recherches*, p. 38).

2. Tertullien, *De anima*, 28 ; Scoliaste de l'*Électre*, v. 62 ; cf. *Recherches*, p. 37.

3. Les autres textes anciens dérivés d'Hermippe (Lucien, *Somnium seu Gallus*, 18, Suidas, s. v. ἤδη, Origène, *Contre-Celse*, II, 55) n'ajoutent rien à ce que nous savons par Diogène Laërce, Tertullien et le Scoliaste de Sophocle.

mère, complice de la supercherie, se charge de consigner sur une tablette *scellée* (σημειουμένην) avec leur date, certains événements (τὰ γινόμενα), puis Pythagore descend dans sa cachette[1].

Un jour, celui qu'on croit mort reparaît, émacié et pareil à un squelette ; il pénètre dans l'Assemblée du Peuple, annonçant qu'il revient de l'Hadès, et *lit* aux assistants le récit des choses qui sont arrivées (ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα). Profondément émue l'Assemblée éclate en sanglots, convaincue que Pythagore est un homme divin (θεῖόν τινα) et les auditeurs lui confient leurs femmes afin qu'il les instruise, d'où vient qu'elles furent appelées pythagoriennes.

LA LETTRE SCELLÉE. — Par les mots « σημειουμένη » et « ἀνεγίνωσκεν » Diogène Laërce a conservé une donnée importante : Pythagore est le héros d'une scène analogue à celle que nous avons rencontrée chez Philostrate où Jarchas (sosie du prêtre égyptien qui reçoit Pythagore) lit avant qu'elle soit ouverte la lettre du roi Phraotès[2]. Plus voisin d'Hermippe, et, comme lui, rendant compte du miracle par une astucieuse machination, est Lucien dans le *Pseudomantis*. Alexandre d'Abonoutikhos fait un usage systématique d'un procédé propre à capter la confiance publique. Ceux qui l'interrogent consignent leur demande sur une tablette scellée à la cire ou à l'argile, et le faux prophète, en y donnant réponse, remet le billet tel qu'il l'a reçu aux consultants convaincus que l'auteur d'un pareil prodige est un dieu omniscient : les benêts ne savent pas qu'il y a trois manières d'ouvrir et refermer subrepticement une lettre sans nuire au cachet[3].

Mais Diogène a négligé de fournir des indications nécessaires. Il va de soi que la lecture, par l'imposteur, du pli fermé ne saurait produire un effet d'émerveillement que si le lecteur ne peut être soupçonné de savoir à l'avance ce que contient le document, si la pièce à déchiffrer lui est soumise dans des conditions telles que les

1. Il faut avec la meilleure tradition (D et G, cf. *Recherches*, p. 38) lire ἔπειτα καθιέναι αὐτὸν καὶ ἔστ' ἂν ἀνέλθῃ au lieu du καθιέναι αὐτῷ ἔστ' ἂν ἀνέλθῃ des éditeurs. Les artifices des traducteurs et critiques voulant à tout prix tirer de la vulgate un sens acceptable ont aggravé le mal : on a considéré comme non avenu le mot essentiel σημειουμένη, traduit δέλτον par le pluriel, ou rendu vaguement par « raconter » ἀνεγίνωσκεν. Corssen (*Rhein. Museum*, 1912, p. 23) a seul noté que le sens propre est « lire », mais n'utilise pas cette observation.

2. Philostrate, III, 16 ; cf. p. 24.

3. Lucien, *Alexander*, 19-21 ; cf. 32, 49, 51, 53.

assistants puissent crier au miracle. Or l'extrait copié par Diogène Laërce ne dit pas ce qu'il est advenu de la lettre scellée entre le moment où elle a été fabriquée et celui où elle a été lue en pleine Assemblée par Pythagore. Il y a ici dans notre information sur la parodie d'Hermippe une lacune que rien ne permet de combler : on peut simplement supposer, en gros, que la lettre scellée, dont Pythagore sait le contenu par cœur, est par quelque compère portée à l'Assemblée où elle doit être lue sans être ouverte [1].

D'autre part, on comprend assez mal, chez Diogène, l'émotion violente que soulève la parole de Pythagore : car les événements racontés par le revenant [2], si tristes qu'on les suppose, étaient connus de tous pour s'être passés dans la ville même et leur évocation ne pouvait provoquer une explosion de lamentations. Pour rendre compte de l'excès de la douleur publique, il faut évidemment que celui qui dit remonter de l'Hadès en rapporte des nouvelles propres à susciter une consternation soudaine.

LE MESSAGE APPORTÉ DE l'HADÈS. — Tertullien et le Scoliaste nous font connaître ce message et donnent aux faits un enchaînement satisfaisant : Pythagore, qui a su par sa mère quels étaient les proches que les citoyens avaient perdus [3], raconte aux survivants, sur l'Hadès, des choses fabuleuses [4] qu'il n'a pu apprendre que dans l'Hadès même, où précisément il a retrouvé les défunts [5]. Les auditeurs gémissent donc sur les morts qui leur tiennent de près. Mais il ne suffit pas, pour justifier cette émotion, de supposer que Pythagore, en rappelant des deuils cruels, a ravivé des douleurs mal éteintes ; la cause ne serait manifestement pas en proportion avec l'effet produit. L'affliction générale vient bien plutôt des fables que l'imposteur raconte sur l'Hadès, et dont on devine l'objet. Pythagore consterne l'auditoire en disant quels châtiments subissent là-bas les défunts qui ont eu sur terre une existence coupable.

1. Cf. le récit démotique analysé *infra*, p. 194.

2. Dans l'esprit de Diogène les événements (τὰ συμβεβηκότα) que Pythagore communique à l'ecclesia ne sont pas distincts des faits (τὰ γινόμενα) consignés par la mère sur la tablette ; mais l'abréviateur a brouillé des choses différentes.

3. Tertullien, *De anima*, 28 : Interea quae de posteris defunctis ad fidem rerum erat relaturus ab unica conscia et ministra matre cognoscit.

4. Scoliaste : περὶ τῶν καθ' Ἅιδου τινα ἐτερατεύετο.

5. Tertullien, *ib.* : audiens ab eo quae de posteris mortuis nisi apud inferos non videretur cognoscere potuisse. — Scoliaste : διηγούμενος πρὸς τοὺς ζῶντας περὶ τῶν οἰκείων οἷς ἐν Ἅιδου συντετυχηκέναι ἔλεγεν.

LES PRÉ-INCARNATIONS. — Tertullien et le Scoliaste enrichissent encore notre information d'un autre détail : Pythagore n'a pas seulement parlé aux Crotoniates des supplices de l'Hadès, il les a entretenus de la métempsycose[1] et notamment leur a fait confidence des pérégrinations qu'a subies sa propre âme sous les formes d'Aethalide, Euphorbe, Hermotime et Pyrrhos[2].

LE RÉCIT D'HERMIPPE. — Nous sommes en mesure à présent de raccorder avec quelque chance de succès les *membra disjecta* du récit caricatural. Quelques points restent obscurs : nous ne savons pas le contenu de la tablette ni les circonstances de la lecture. Mais le dessin général paraît le suivant.

Pour duper les Crotoniates, Pythagore ourdit une machination compliquée. Afin de faire croire à sa mort, il se retire pendant sept ans[3] dans une cachette souterraine. Sur ses instructions, sa mère rédige une tablette scellée qui contient un récit que Pythagore sait par cœur, et elle tient son fils au courant des deuils qui affligent la société crotoniate. Un jour, pareil à un mort qui revient de l'Hadès, le fourbe quitte sa retraite et se rend à l'Assemblée du peuple. Là il se fait fort de déchiffrer sans en rompre le cachet la lettre (qui apparemment est arrivée entre les mains des chefs de la cité crotoniate), et y réussit sans peine. Il fait ainsi accroire qu'il est d'une nature supérieure à l'humanité ; par le miracle de la lettre scellée, les auditeurs sont persuadés de la réalité de son séjour aux Enfers et acceptent les contes effrayants qui leur sont débités sur le sort de leurs parents et amis. Mais la rémunération dans l'Hadès n'est qu'une conséquence de la doctrine de la métempsycose qu'il veut imposer. Et il prêche le retour périodique des âmes, l'alternance indéfinie des vies et des morts et en donne une preuve décisive tirée de son expérience propre ; il détient le privilège, refusé au commun des mortels, de se rappeler les existences par où il a passé, et sait qu'il a été jadis tour à tour Aethalide, Euphorbe, Hermotime et Pyrrhos. Auprès du peuple abusé par cette mise en scène scélérate, il acquiert ainsi un prestige divin et les Crotoniates le chargent de porter la bonne parole à leurs femmes.

LA SOURCE D'HERMIPPE. — Pour retrouver sous cette caricature

1. Scoliaste : περὶ παλιγγενεσίας... ἐτερατεύετο.
2. Tertullien, Scoliaste (celui-ci estropie Πύρρος en Πύθιος).
3. La durée du séjour est indiquée par Tertullien.

la ligne du récit parodié, éliminons les additions manifestes d'Hermippe.

La plus transparente a été signalée par E. Rohde[1] : la fraude de Pythagore s'enfermant pendant des années dans un souterrain pour se ménager une rentrée théâtrale est calquée sur la fraude du Zamolxis d'Hérodote[2], esclave et disciple de Pythagore, qui par l'emploi du même moyen[3], dupa les Thraces et se fit reconnaître pour leur dieu[4]. Connexes à la simulation sont l'idée que Pythagore est déjà établi à Crotone quand, de connivence avec sa mère, il trame son subterfuge, sans doute aussi l'idée que Pythagore, pour frapper l'esprit des Crotoniates, a évoqué les tortures que subissent leurs proches[5]. Ce qui substitue après ces défalcations et peut être considéré comme une masse antérieure à Hermippe comprend :

*a*) L'apparition de Pythagore devant l'Assemblée de Crotone.

*b*) La lecture miraculeuse de la lettre scellée.

*c*) Le récit du châtiment infligé dans l'Hadès à certaines classes de pécheurs.

*d*) L'exposé de la métempsycose, prouvée par le souvenir des existences d'Aethalide, Euphorbe, Hermotime, Pyrrhos.

1. Rohde, *Rhein. Museum*, 1871, p. 557 approuvé par Corssen, *ib.*, 1912, p. 42 ; Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 245 et moins nettement par Dieterich, *Nekyia*, p. 130.

2. Hérodote, IV, 95 ; Ps.-Hellanicus, *F. H. G.*, I, p. 69, nº 173.

3. Hérodote fixe à trois ans la durée du séjour dans le souterrain ; Hermippe (Tertullien) à sept ans : ce dernier chiffre est peut-être influencé par celui qu'Hérodote, IV, 14, assigne à l'absence d'Aristée de Proconnèse.

4. On peut rétablir à l'aide d'une notice conservée par Josèphe, *Contre-Apion*, I, 22, § 165, le mécanisme de l'opération d'Hermippe. Pythagore, suivant l'Hermippe de Josèphe, s'est approprié les idées des Thraces (et des Juifs) ; suivant l'Hermippe de Diogène Laërce, du Scoliaste et de Tertullien, il a emprunté à Zamolxis le subterfuge imaginé par celui-ci pour imposer ses doctrines à la crédulité publique : Hermippe a interverti le rapport établi par Hérodote, IV, 95, entre Pythagore, maître, et Zamolxis, disciple, et a fait de Pythagore à la fois le plagiaire du système philosophique de Zamolxis et l'imitateur de la machination qui a abusé les Thraces.

5. Dans le récit initial Pythagore a pu n'avoir pas recours à cet argument direct et se borner à raconter la peine qui frappe les maris adultères. Le libertinage conjugal étant à Crotone un abus traditionnel (Jamblique 50), les auditeurs ont pu faire application à leurs proches des révélations de Pythagore, même si celui-ci n'a pas nominativement désigné les Crotoniates défunts.

*e*) Les honneurs rendus à l' « homme divin », à qui est confiée *f*) la prédication aux femmes.

La scène qui apparaît ainsi est manifestement apparentée à celle que nous connaissons par Dicéarque[1], et par Apollonios et Hiéronyme de Rhodes qui ont conservé certains traits absents de notre résumé de Dicéarque. Dans la relation d'Apollonios, le Sage arrivant à Crotone se présente devant l'Assemblée des Mille[2] (= *a*) et presse ses auditeurs de renoncer au péché national de libertinage, et de garder la fidélité à leurs épouses ; ils obéissent à « l'homme divin » qu'ils chargent d'exhorter à leur tour les femmes à la vertu (= *f*)[3]. Suivant Hiéronyme (= *c* et *e*), Pythagore au cours de sa Descente à l'Hadès fut témoin des châtiments infligés aux poètes impies et aux maris débauchés et c'est pour cela qu'il fut honoré par les Crotoniates[4]. Complétons Hiéronyme par Apollonios et nous comprenons que c'est en revenant de l'Hadès et en racontant les supplices terribles de ceux qui ont vécu dans le désordre, de ceux surtout qui ont péché contre la sainteté du mariage, que Pythagore détermine les Crotoniates à abjurer leurs erreurs.

L'Abaris. — A part *b*, tous les éléments de cette narration sont avec certitude attestés pour la Légende du IV[e] siècle : *a*, *e* et *f* par Dicéarque, *c* par Hiéronyme, *d* enfin par le fragment d'Héraclide, copié par Diogène Laërce[5]. Diogène reproduit sans nommer l'ouvrage originaire les « propos[6] » tenus par Pythagore à des auditeurs non désignés, mais qui, comme indique le rapprochement avec Hermippe représenté par Tertullien et le Scoliaste de Sophocle, ne peuvent être que les Crotoniates assemblés ; c'est l'*Abaris* que désignent tous les indices. On ne s'aventure guère à supposer qu'Hermippe a trouvé réunis dans l'*Abaris* tous les éléments sûrement antérieurs au III[e] siècle que nous avons énumérés. En ce qui concerne la lecture de la lettre miraculeuse, pour laquelle fait défaut l'attestation directe, il n'est aucune raison de soupçonner l'influence

1. Porphyre 18-19.
2. Hermippe, sacrifiant l'expression locale dit *ecclesia* pour « Assemblée des Mille ».
3. Jamblique 47, 50.
4. Diogène Laërce, VIII, 21, transcrit *supra*, p. 80, avec n. 3.
5. Diogène Laërce, VIII, 4 = Voss, *De Her. Vita*, n° 37 ; *Recherches*, p. 31.
6. Rohde a remarqué, *Psyche*, t. II, p. 418, que l'expression φησίν vise une confidence parlée de Pythagore plutôt qu'une assertion consignée dans un récit apocryphe à lui attribué.

d'un modèle particulier, ni surtout de supposer une invention personnelle d'Hermippe. Le miracle en effet convient parfaitement à Pythagore, Apollon incarné ou fils spirituel d'Apollon, et à travers Hermippe nous apercevons la plus ancienne allusion à une pratique bien connue des sanctuaires apolliniens : le dieu de Koropé[1] et peut-être celui de Claros[2], déchiffrait sans avoir besoin de les ouvrir les requêtes de ses fidèles.

*
* *

Deux parties de l'œuvre d'Héraclide nous sont apparues, sinon dans leur intégrité, du moins assez distinctement. Nous soupçonnons leur place respective : l'Assemblée doit être consécutive à la Katabase qui fournit à Pythagore l'argument décisif.

A ce premier groupe il semble bien qu'on puisse joindre avec sécurité l'histoire de la liaison de Pythagore et d'Abaris qu'il faut sans doute situer à la suite de l'Assemblée.

Si ces trois fragments de la Légende appartiennent à l'*Abaris,* il y a quelque raison de lui attribuer aussi le noyau de l'histoire de la Naissance : la double nature paraît impliquée par l'appartenance à Héraclide à la fois de la scène de l'Assemblée de Crotone où Pythagore se déclare porteur de l'âme mortelle qui a passé par Aethalide et Euphorbe, et de celle de la Rencontre avec Abaris, où l'Hyperboréen reconnaît en Pythagore le dieu Apollon. A la naissance merveilleuse se rattachent sans effort les prodiges de l'enfance dont on aperçoit un témoignage chez Callimaque. Enfin la Disparition-Ascension au sténôpos, antérieure à Timée et même à Dicéarque, paraît offrir un dénouement approprié à la carrière de l'homme-dieu.

A la lumière des documents qui nous donnent de l'*Abaris* une idée assurément imparfaite, nous pouvons mesurer l'écart qui sépare la Légende tardive de Pythagore, telle qu'elle circulait au début de l'époque impériale, des fantaisies hardies du IV[e] siècle. Chez Apollonios, l'histoire de la naissance est décolorée, la manifestation du

1. *I. G.*, IX, 2, 1109, l. 42 (inscription du II[e] siècle av. l'ère chrétienne).

2. Ovide, *Fastes,* I, 20 : epistula clario legenda deo. Il n'est pourtant pas certain (comme veut Ch. Picard, *Éphèse et Claros,* p. 114) que le texte se rapporte au rite local de Claros : *clarius deus* peut viser Apollon en général et d'autres oracles que Claros.

génie de l'enfant reculée jusque vers la vingtième année, la Descente à l'Hadès remplacée par une Descente à l'Ida, la lecture de la lettre scellée reportée sur un comparse, la conversion des Crotoniates obtenue par les simples voies de la persuasion et non plus à coups de révélations prodigieuses. Nous allons retrouver côte à côte, habillés à l'orientale, le Roman mythologique d'Héraclide ou ses remaniements et le Roman atténué de l'époque hellénistique.

---

# LIVRE III

# LA LÉGENDE DE PYTHAGORE CHEZ LES JUIFS ALEXANDRINS

## CHAPITRE I

### LA LÉGENDE DE MOÏSE

Les sources. — Sous les diverses formes que nous avons distinguées, le Roman de Pythagore a pénétré la légende de Moïse. La littérature judéo-grecque recèle les débris d'une biographie de Moïse influencée par la vie de Pythagore selon le roman atténué ; la littérature rabbinique garde le souvenir d'une Descente aux Enfers qui a de proches affinités avec celle que nous connaissons par Lucien et Virgile. Un document démotique enfin manifestera une parenté imprévue à la fois avec cette Descente aux Enfers et divers épisodes qui nous ont paru faire corps avec elle dès la plus haute époque hellénistique.

Trois écrivains juifs de langue grecque nous ont laissé des informations sur Moïse, tel qu'on se l'est représenté à Alexandrie vers le premier siècle avant et le premier siècle après l'ère chrétienne : Artapanos, Philon et Josèphe.

Il est communément admis que le Moïse de Philon est une figure composite[1] à laquelle le néo-pythagorisme a fourni des éléments reconnaissables[2]. Et il ne faut pas hésiter à étendre ce

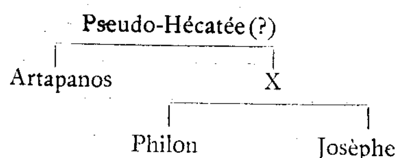
1. Philon a conscience du mélange, car il déclare (*Vita Mosis*, I, § 4, 4) que sa narration n'est pas seulement basée sur les Livres sacrés laissés par Moïse, mais aussi sur les traditions des vieillards d'Israël.

2. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 18 ; Reitzenstein, *Historia Monachorum*, pp. 105-106, 257-258.

jugement à Artapanos et Josèphe, dont la biographie de Moïse présente avec celle de Philon[1] des concordances qui ne s'expliquent que par l'utilisation d'un modèle semblable[2].

Artapanos[3], antérieur de plus d'un demi-siècle à Philon (il a écrit avant l'époque — vers l'an 50 avant l'ère chrétienne — où Alexandre Polyhistor a réuni ses *Judaica*[4] et on peut le placer dans le second quart du premier siècle) est le témoin le plus ancien, mais non assurément le créateur de cette *Vie* pythagorisante. Son récit, dont la confusion et la maladresse sont extrêmes, doit être la copie détériorée d'une composition judéo-alexandrine, peut-être celle du Pseudo-Hécatée[5] (vers l'an 100 av. J.-C. ?) Nous remontons ainsi, pour les origines de la contamination, au second siècle.

Philon, dans sa *Vie de Moïse,* et Josèphe, dans les *Antiquités judaïques,* ne paraissent dépendre directement ni d'Artapanos ni du modèle de celui-ci (ils éliminent radicalement l'un et l'autre les assertions sur Moïse créateur de toute la civilisation égyptienne, et les épisodes de Moïse incarcéré et de la lettre scellée) mais doivent représenter un remaniement. On obtient ainsi le stemma suivant :




1. La parenté d'Artapanos et de Josèphe a été reconnue par Freudenthal, *Al. Polyhistor,* p. 169 et suiv., qui a également noté (p. 172-173, cf. Cohn, *Werke Philos.,* p. 224, n. 1) les points de contact entre Artapanos et Philon.

2. La parenté de Philon et de Josèphe ressort d'emblée de la comparaison de *Vita Mosis,* I, § 7 avec *Ant. Jud.,* II, § 229, de *V. M.,* § 17 avec *A. J.,* § 228 (où Josèphe fait au modèle une addition dont est encore exempt *Contre-Apion,* I, § 286), de *V. M.,* § 18 avec *A. J.,* § 224, de *V. M.,* § 96, avec *A. J.,* § 292, etc. Josèphe ne peut dériver de Philon, car les parcelles conservées *A. J.,* §§ 205-216 (cf. p. 139) et § 230 (cf. p. 140) n'ont pas d'équivalent dans la *V. M.*

3. Le texte d'Artapanos sur Moïse a été reproduit par Eusèbe, *Praep. Ev.,* IX, 27, d'après Alexandre Polyhistor (éd. de Freudenthal, *l. c.,* p. 232, copié par Stearns, *Frag. from graeco-jewish writers,* p. 46). Sur Artapanos, cf. Freudenthal, *l. c.* et Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* t. III, p. 477-480.

4. On a cru tirer de Clément, *Strom.,* I, XXI, 141, *in fine,* une date précise (40 av. J.-C.) pour la rédaction de la collection de Polyhistor (Marx, *Neue Jahrb.,* 1898, p. 125 ; Bousset, *Religion des Judentums,* 2e éd., p. 21); mais l'hypothèse est aventurée.

5. Cf. I. Lévy, *Revue des Ét. Juives,* 1907, t. LIII, p. 210.

La Biographie alexandrine de Moïse. — La Vie alexandrine de Moïse a pour armature la narration biblique qui va de l'*Exode* au *Deutéronome* et elle respecte le cadre intangible fourni par la *Tora*. L'influence de la Légende de Pythagore a par conséquent dû se traduire, dans la majeure partie des cas, par des incrustations partielles et c'est par l'accumulation de détails sporadiques que doit se faire ici la preuve.

L'Annonciation au Père. — Josèphe[1] raconte ainsi les préliminaires de la naissance de Moïse. Pharaon apprend d'un hiérogrammate qu'un enfant doit naître en Israël qui relèvera son peuple, abaissera l'Égypte, surpassera tous les hommes en vertu et acquerra une renommée immortelle; pour conjurer le danger, le roi d'Égypte ordonne l'égorgement des enfants qui doivent naître. Amram (dont la femme Jokhabélé est enceinte) ayant imploré la miséricorde divine, Dieu lui apparaît en songe et lui apprend que l'enfant échappera à ses ennemis, délivrera Israël et que, parmi les Hébreux et les autres nations, sa mémoire durera autant que le monde.

L'*Exode,* dont provient l'histoire de la persécution et du massacre des innocents, ne sait rien de la prédiction par Dieu en personne de la naissance de l'enfant sauveur. L'Amram de Josèphe obtient une révélation inconnue de la Bible, celle même qui échoit à Mnésarque apprenant par la Pythie qu'il lui naîtra un fils de beauté et de sagesse extraordinaires[2]. L'apparition de Dieu pourrait avoir été substituée par un narrateur juif à la prophétie de la Pythie, mais la légende de Platon[3] montre que l'intervention personnelle de Dieu auprès du Père a déjà pu figurer dans le modèle grec antérieur à Apollonios.

Les deux natures. — L'orthodoxie juive ne permettait pas d'accueillir sans atténuation l'idée de la nature divine de Moïse et Philon la présente avec une prudente réserve : les compagnons de Moïse se demandent si l'esprit (*nous*) qui habite son corps est « humain ou divin ou mêlé d'humain et de divin[4] ». Πότερον ἀνθρώπειος ἢ θεῖος ἢ μικτὸς ἐξ ἀμφοῖν exprime discrètement cette doctrine des deux natures que l'on suit de la formule aristotélicienne

1. Josèphe, *A. J.*, II, IX, 2-3 (§§ 205-216).
2. V. les textes *infra*, p. 178.
3. Cf. *supra*, p. 12.
4. *V, M.*, I, 6, § 27.

conservée par Jamblique[1] jusqu'à la biographie de Pythagore par Apollonios et à celle d'Apollonios par Philostrate.

Philon n'a nulle part appuyé sur le côté divin de la personne du fils d'Amram, mais en divers passages, il voile sous une phraséologie réticente l'idée d'un Moïse immatériel préexistant au Moïse historique. Dans son *Commentaire sur l'Exode*, il distingue du Moïse charnel un Moïse incorporel formé du pur éther (Moïse est comparé à Adam, être terrestre dans *Genèse* II, être idéal dans *Genèse* I[2], *quia ille de terra et una cum corpore in existentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore*[3]). Dans la suite même de la *Vie de Moïse*[4], il énonce en passant cette hypothèse (influencée en la forme par sa théorie qui identifie les Patriarches aux Idées[5]) : « Peut-être par la volonté de la divine Providence, qui plus tard l'élut pour législateur, avait-il été créé longtemps auparavant en tant que Loi douée d'âme et de raison. » Cette idée de la Préexistence de Moïse, ici présentée sous un coloris particulier à Philon, lui paraît antérieure : car l'*Assomption de Moïse*, I, 14, écrite aux premières années de l'ère chrétienne[6], indique que Moïse était destiné dès l'origine du monde à être législateur[7].

PRÉCOCITÉ PHYSIQUE ET BEAUTÉ. — L'enfant Moïse a déjà atteint une taille surprenante au moment où, âgé de trois mois, il est exposé au Nil[8] ; il ne cesse de grandir d'extraordinaire façon tant qu'il reste au sein[9]. Quand il a trois ans, Dieu lui donne une stature propre à émerveiller[10]. Rabbi Jehuda ben Ilai, docteur du second siècle, mais qui dérive d'une tradition sans nul doute antérieure

1. Jamblique 31, cf. *supra*, p. 10, n. 3.

2. Sur cette spéculation de Philon, v. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, p. 346.

3. Philon, *In Exod.* II, 46 (les mots *ex aethere*, conservés par la version arménienne, manquent dans notre texte grec, Harris, *Fragments*, p 61) ; cf. Bousset, *Jüdisch-Christl. Schulbetrieb*, p. 13.

4. *V. M.*, I, 28, § 162.

5. Cf. Bréhier, *l. c.*, p. 26.

6. C'est la date communément admise. Contre l'hypothèse de Hölscher, *Zeitschr. neut. Wiss.*, 1916 et *Gesch. der isr. und jüd. Rel.*, p. 235 (l'écrit serait du temps d'Hadrien), v. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge*, II, p. 326, n. 1.

7. Cf. Bousset, *Religion des Judentums*, p. 140.

8. Josèphe, *A. J.*, II, IX, 5, § 224 : la princesse admire l'enfant « à cause de sa grande taille ».

9. Philon, *V. M.*, I, 5, § 18.

10. Josèphe, *A. J.*, II, IX, 6, § 230. Josèphe n'a pas reproduit son modèle très

à Josèphe et à Philon[1], dira qu'à cinq ans il en paraissait onze[2].

Le trait ne paraît pas avoir figuré dans la description d'Apollonios, copie si souvent affadie de la légende hellénistique (du moins Jamblique[3] n'offre-t-il qu'une brève allusion à la « ressemblance corporelle » du jeune Pythagore avec les dieux), mais il convient fort bien à une incarnation d'Apollon qui, à peine né, se signale par d'étonnantes prouesses, et le motif est banal dans la mythologie hellénique[4]. On est en droit de penser que la croissance miraculeuse figurait dans le *Roman* préapollinien. Une indication toute proche chez Jamblique de celle de la φυσικὴ θεοείδεια reparaît textuellement, chez Josèphe, dans le voisinage immédiat du détail sur la haute stature atteinte par Moïse enfant. Apollonios-Jamblique note, en effet, comme preuve de la beauté divine de l'enfant, qu'à la vue du petit Pythagore tout le monde se retournait (ὀφθείς... ἐπέστρεφε πάντας[5]) et Josèphe dit la même chose du petit Moïse en employant le même terme (ἐπιστρέφεσθαι[6]). Josèphe étant, dans le dernier cas, l'écho fidèle de la biographie romanesque de Pythagore, doit la reproduire aussi pour le détail de la croissance prodigieuse, et ce qui achève d'entraîner la conviction c'est que ce thème inconnu à la Bible et au monde sémitique en général reparaît dans l'histoire d'Alexandre d'Abonoutikhos si souvent modelée sur la légende de Pythagore : parmi les machinations du *Pseudomantis* figure le subterfuge par lequel il fit croire aux stupides Paphlagoniens que son Dieu serpent Glykon grandissait comme à vue d'œil[7].

exactement : Moïse n'a pas attendu trois ans pour atteindre une taille exceptionnelle, puisque Josèphe a déjà utilisé cette donnée § 224.

1. Cf. *infra*, p. 184.

2. *Tanhuma* sur *Exode*, I, 11 (éd. Buber), cf. *Yalqut*, I, 166 (textes signalés par J. Weill (*Trad.* des *Ant. Jud.*, t. I, p. 120, n. 3 et *ib.*, *Addenda*).

3. Jamblique 10 (p. 11, l. 10, Nauck), cf. *supra*, p. 17.

4. Cf. la croissance prodigieusement rapide du héros Evangelos de Milet (Conon, *Narr.*, 44), d'Amphoteros et Akarnan, fils de Callirrhoé (Apollodore, *Bibl.*, III, 7, 6), des Aloades (*ib.*, I, 7, 4). Ces exemples ont été réunis par Usener, *Kleine Schriften*, t. IV, pp. 127-128 qui a noté que dans le *Rig-Veda* Indra atteint toute sa stature en un seul jour. Le motif a été étudié par Hans Scherb, *Das Motif vom starken Knaben in der Weltliteratur* (Tubingen, 1922).

5. Jamblique 10 (p. 11, ll. 6-7), cf. Apulée, *Flor.*, 15.

6. Josèphe, *A. J.*, II, IX, 6, § 231. Le trait se retrouve dans le *Midrasch Tanhuma* sur *Exode*, II, 7.

7. Lucien, *Alex.*, 16, cf. Usener, *l. c.*, et Weinreich, *Neue Jahrb. f. das kl. Altertum*, 1921, p. 142.

Sur le témoignage de la source judéo-alexandrine que représentent Philon, Josèphe et R. Jehuda ben Ilai, rapproché de la supercherie du faux prophète, on peut donc restituer à la légende hellénistique de Pythagore enfant le thème de la croissance surnaturellement rapide, remplacé chez Apollonios par la vague indication d'une ressemblance corporelle avec les dieux.

Précocité intellectuelle et éducation. — L'intelligence de Moïse, dit Josèphe, n'était pas celle d'un enfant de son âge et ses premiers actes annoncèrent ce qu'il ferait plus tard [1]. L'information est assez vague, mais plus expressif est Philon : grâce à ses dons naturels, Moïse anticipait sur les leçons de ses maîtres, de sorte qu'il semblait non apprendre, mais se souvenir [2]. La référence à l'*anamnèsis*, disparue par accident des histoires tardives de Pythagore, s'est maintenue dans le pastiche juif. Moïse, ajoute Philon, ne tarda pas à surpasser ses maîtres en savoir. C'est avec moins de précision l'histoire de Pythagore à qui Thalès apprend ce qu'il peut, après quoi il se déclare bien inférieur à son jeune disciple.

Philon énumère toutefois [3] — comme Apollonios — les connaissances acquises par Moïse auprès de ses maîtres vite dépassés.

Des savants égyptiens Moïse apprend les nombres et la géométrie, la philosophie enveloppée dans les symboles de l'écriture hiéroglyphique et l'astronomie. Les maîtres venus des confins asiatiques lui enseignent les « lettres assyriennes [4] » et l'astronomie chaldéenne (la science des astres lui vient donc de deux côtés). Les Grecs enfin complètent l'éducation. La comparaison avec Jamblique-Apollonios, Apulée et Antonios Diogénès montre que la source judéo-alexandrine associe, notamment en ce qui concerne la part de l'Égypte, les données dispersées entre nos témoins de l'époque impériale.

| | | | |
|---|---|---|---|
| *V. M.* I § 23 : Ἀριθμοὺς μὲν οὖν καὶ γεωμετρίαν... Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι παρε- | *Florid.* 15 : Ibi a sacerdotibus... numerorum admirandas vices, geometriae | Jambl. 19 : κατὰ τὴν Αἴγυπτον... ἀστρονομῶν τε καὶ γεωμετρῶν. | Porph. 11 : καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε καὶ |

1. Josèphe, *A. J.*, II, ix, 6, § 230.
2. Philon, *V. M.*, I, 5, § 21.
3. *Ibid*, §§ 23-24.
4. Cette mention est sans doute à ajouter aux témoignages antiques sur l'écriture cunéiforme réunis par Fossey, *Manuel d'Assyriologie*, t. I, pp. 80-82. Toutefois, il n'est pas impossible que Philon emploie ici « assyrien » dans l'acception de « syrien ».

| | | | |
|---|---|---|---|
| δίδοσαν. | sollertissimas formulas <didicisse>. | | τὴν Αἰγυπτίων φωνήν, |
| 24 : οἱ δ' ἐκ τῶν πλησιοχώρων... τὴν τῶν οὐρανίων χαλδαϊκὴν ἐπιστήμην· ταύτην καὶ παρ' Αἰγυπτίων ἀνελάμβανε μαθηματικήν. | | | |
| 23 : καὶ προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς λεγομένοις ἱεροῖς γράμμασιν ἐπιδείκνυνται. | | Jambl. 20 : τὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον συμβολικόν... πάντη ὅμοιον τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ διδάγμασι, καθ' ἃ ἐπαιδεύθη. | γραμμάτων τε... διαφοράς..., συμβολικῶν... ἀλληγορουμένων κατά τινας αἰνιγμούς. |

Philon calque si exactement son modèle qu'il se trouve reproduire avec une fidélité à laquelle n'atteint aucun des biographes de Pythagore la doctrine caractéristique des *Hypomnèmata* [1] qui veut que les Égyptiens aient eu autant de part que les Chaldéens à l'enseignement de l'Astronomie.

Perfection morale. — Le petit Moïse ne se plaît ni au rire ni aux jeux [2]; à peine sorti de l'enfance il sait commander à ses passions et réprimer les plus légers mouvements de la colère [3]. Pythagore adulte s'interdit de rire et de plaisanter, il commande à sa colère [4]; et telles étaient déjà, suivant Apollonios-Jamblique [5], les vertus de Pythagore adolescent.

Moïse n'accorde aux sens que les satisfactions indispensables exigées par la nature et ne concède rien à la volupté hors de la procréation d'enfants légitimes [6]. On fait gloire à Pythagore de sa sobriété et de sa chasteté [7] et nous savons [8] quelle place tenait dans

1. Jamblique 158 ; cf. *supra*, p. 22.
2. Philon, *V. M.*, I, 5, § 20.
3. *Ibid.*, 6, § 26.
4. Diogène Laërce, VIII, 20, cf. Porphyre 35.
5. Jamblique 10.
6. Philon, *V. M.*, I, 6, § 28.
7. Diogène Laërce, VIII, 19, cf. 9 *in fine* et Diodore de Sicile X, 5, 2 et 9, 4.
8. Cf. *supra*, pp. 38 et 82.

sa légende la condamnation des liaisons d'où sort une postérité illégitime.

Moïse surveille les penchants de son âme, comme on fait d'un cheval rétif, pour ne pas les laisser échapper à la direction de la raison [1]. C'est la comparaison de l'âme et de l'attelage classique depuis le *Phèdre* [2] et qui a dû figurer dans la source où nous avons déjà rencontré tant de souvenirs de Platon [3].

Moïse dit ce qu'il pense et agit conformément à ses paroles, de façon à placer sa vie et ses discours en un accord pareil aux sons harmoniques d'un instrument [4]. Jamblique [5] a copié le même éloge de Pythagore, σύμφωνον ἑαυτοῦ τὸν βίον τοῖς λόγοις ἐπιδεικνύων.

Plus tard [6], Moïse professera l'horreur de la richesse « aveugle [7] » ; il ne recherchera ni maisons, ni domaines, ni bétail, ni esclaves ; dans le vêtement et la nourriture il visera à la modestie et la frugalité d'un particulier, non au faste d'un souverain. En récompense de ce renoncement au gain et à la fortune, Dieu l'associe à sa propre puissance, privilège qui n'a rien de surprenant : de l'instant que Moïse est par l'Écriture appelé l'Ami de Dieu [8] et que suivant le proverbe « les biens des amis sont communs », il devait avoir part à ce qui est propriété de Dieu. On entrevoit des souvenirs effacés du désintéressement de Pythagore (qui semble-t-il partagea son patrimoine entre ses frères [9]), de sa prédication contre l'appropriation individuelle, de la simplicité de son costume et de son régime alimentaire. On aura remarqué la contamination du

1. Philon, *V. M.*, I, 6, § 26.

2. Platon, *Phèdre*, 246 b.

3. Delatte, *Études*, p. 72 et suiv. croit que Platon a emprunté l'allégorie de l'attelage à quelque vision pythagorico-orphique du VI^e ou du V^e siècle, et il allègue le v. 69 des *Vers dorés* et le mythe du *De gen. Socratis* de Plutarque (qu'il croit emprunté à un pythagoricien du III^e s. av. J. Ch.). Ces exemples prouvent seulement la popularité de l'image platonicienne dans la littérature pythagorisante.

4. Philon, *V. M.*, I, 6, § 29 et II, 8, § 48 : cf. Josèphe, *Contre-Apion*, II, 16, § 169.

5. Jamblique 176. L'expression relevée ici appartient à une phrase de transition, mais a certainement été empruntée par Jamblique à bonne source.

6. Philon, *V. M.*, I, 27-28, §§ 152-156.

7. L'expression provient de Platon (*Lois*, I, p. 631 c, mythe de la cécité de Ploutos), cf. *infra*, n. 1 de p. 145.

8. *Exode*, XXXIII, 11.

9. Cf. *supra*, p. 22, n. 5.

texte de l'*Exode* sur l'Ami de Dieu et d'un raisonnement basé sur la formule κοινὰ τὰ φίλων, interprétée comme chez Timée dans le sens de la communauté des biens[1]. Cette argumentation elle-même remonte en entier à la source grecque[2].

LE DÉPART DE MOÏSE. — Quand Moïse a tué l'Égyptien et juge à propos de quitter le pays, l'*Exode* se borne à raconter qu'il s'enfuit de devant Pharaon.

Josèphe précise les conditions du départ : Moïse s'éloigne en secret, et sachant les routes gardées, s'enfuit à travers le désert par une voie insoupçonnée de ses ennemis[3]. Cette évasion, opérée avec des précautions contre l'ennemi qui guette, paraît calquée sur l'histoire de Pythagore quittant furtivement Samos de nuit par appréhension de Polycrate[4].

MOÏSE ET LE NOUVEAU PHARAON. — Le séjour de Moïse au pays de Madian et son retour en Égypte sont conformes à la Bible, mais à partir du moment où Moïse arrive en présence du nouveau Pharaon, le récit est influencé par l'épisode de la lutte de Pythagore contre le tyran Phalaris.

A la première entrevue, Pharaon traite l'Hébreu de scélérat qui veut en imposer par des sortilèges[5] ; c'est le reproche de sorcellerie articulé par Phalaris contre Pythagore, par Domitien contre Apollonios[6]. Philon, qui, dans la *Vie de Moïse*, ne mentionne pas cette incrimination[7], nous apprend que le despote ne croyait à l'existence d'aucun dieu intelligible[8]: ce Pharaon est taillé sur le patron du tyran d'Agrigente[9]. Il n'est pas surprenant qu'il s'attire de la part de Moïse un rappel aux peines qui frappent ceux qui enfrei-

1. Le dicton appartient également à Platon (*Phèdre*, 279 c) qui ne l'a pas inventé (cf. Euripide, *Oreste*, v. 735); la source de Philon a manifestement puisé, non dans le *Phèdre*, mais dans un modèle pythagorisant plein de réminiscences platoniciennes ; l'allusion à la cécité de la richesse a suivi la même filière.

2. Cf. Diogène Laërce, VI, 37 : « Diogène le Cynique tenait ce raisonnement : « Tout appartient aux dieux ; les sages sont les amis des dieux et tout est commun entre amis ; donc tout appartient aux sages. »

3. Josèphe, *A. J.*, II, XI, 1, § 256.

4. Jamblique 11.

5. Josèphe, *A. J.*, II, XIII, 3, § 284.

6. *Supra*, p. 51 et suiv.

7. Il y fait allusion dans les *Hypothetica* (cf. *infra*, p. 213).

8. Philon, *V. M.*, I, 15, § 88. Dans la Bible, Pharaon ne croit pas au dieu d'Israël.

9. Jamblique 216 (p. 152, ll. 7-8, 14-15).

gnent les ordres de Dieu[1] : ainsi Phalaris apprend de Pythagore à quels châtiments expose l'atteinte à la puissance céleste[2].

L'EMPRISONNEMENT DE MOÏSE. — Philon et Josèphe s'en tiennent à ces additions assez légères aux données d'*Exode*, v et vii, 1-16, et font suivre sans autre intercalation le récit des premières entrevues de Moïse avec le Pharaon de l'énumération des dix plaies[3]. Artapanos, le plus ancien de nos informateurs, grossit l'histoire des démêlés de Moïse avec le méchant roi de tout un chapitre dont les deux épisodes principaux — emprisonnement de Moïse, scène de la lettre scellée — nous ramènent l'un et l'autre à des parties de la Légende de Pythagore que nous avons postulées d'après Philostrate.

Sitôt que Moïse a déclaré au Pharaon qu'il a reçu de Dieu l'ordre de libérer les Hébreux, le roi le fait enfermer dans un cachot. Mais la nuit venue, les portes de la prison, puis celles du palais royal s'ouvrent d'elles-mêmes devant Moïse qui va réveiller Pharaon[4].

C'est l'incarcération de Pythagore par Phalaris, avec les détails absents de Jamblique mais qu'a conservés, en les déplaçant, Philostrate VIII, 30[5] : ouverture miraculeuse, à minuit, des portes du cachot crétois, puis des portes du temple d'Artémis, réveil des gardiens.

LA LETTRE SCELLÉE. — Le Pharaon tiré du sommeil, commence une scène dont Polyhistor n'a sans doute fourni à Eusèbe qu'un abrégé lacuneux. Elle a d'abord pour acteurs le roi d'Égypte et Moïse, puis intervient un groupe de prêtres, dont l'un joue un rôle qui lui devient fatal. Le roi, troublé par ce qui vient de se passer, demande à Moïse, dans l'intention de se moquer, le nom du Dieu qui l'a envoyé. Moïse le lui dit à l'oreille, sur quoi le Pharaon tombe évanoui, mais est ranimé par l'Hébreu. Alors le roi écrit le

1. Josèphe, *A. J.*, II, xiii, 4, § 292. Philon ne reproduit pas ce détail, mais la récurrence en *V. M.*, § 96, comme en *A. J.*, § 292, de l'idée que les éléments sont hostiles aux impies indique que sa source comportait déjà la donnée indiquée par Josèphe.

2. Jamblique 218 (p. 153, l. 21-154, l. 3).

3. Chez Philon, les dix plaies sont classées méthodiquement suivant un principe qui doit remonter au modèle qui lui est commun avec Josèphe (cf. *V. M.*, I, § 97 et *A. J.*, II, § 292). On relèverait sans peine dans cette section des réminiscences pythagoriciennes (*V. M.*, § 96 au début, sur *dix*, nombre parfait) ou des influences de la littérature pythagorisante (*V. M.*, § 98, cf. Plutarque, *De Iside*, 32).

4. Artapanos, p. 235, ll. 9-14 Freudenthal (Eusèbe, IX, 27, p. 434 d).

5. Cf. *supra*, pp. 73-75.

nom sur une tablette qu'il scelle, et l'un des prêtres, qui bafoue ce qui était écrit sur la tablette, rend l'âme aussitôt[1].

Comment se fait-il que le Pharaon, tout ému de l'arrivée miraculeuse du prisonnier, songe à railler Moïse ou son Dieu, puis que, à peine remis par les soins de son ennemi de la syncope qui a châtié son indiscrétion, il ose jouer à nouveau avec le Nom formidable ? Quand et pourquoi sont venus les prêtres qui, sans préparation, sont mentionnés à l'occasion du méfait de l'un d'eux ? Pourquoi parler en termes vagues, à propos de l'acte coupable du prêtre, des « choses qui sont écrites sur la tablette » si le roi n'y a inscrit que le Nom ?

Nous sommes hors d'état de répondre à toutes ces questions, mais le rapprochement avec l'histoire du message d'Amasis aux prêtres égyptiens jette un rayon de lumière sur la composition hybride dont nous n'avons qu'une image délabrée.

Amasis écrit une lettre qui recommande Pythagore aux prêtres, mais l'indésirable étranger est éconduit jusqu'à ce qu'enfin les prêtres de Diospolis acceptent l'intrus. Tel est le récit d'Antiphon, encore reconnaissable chez Philostrate à qui nous devons un détail nouveau : le chef des Brahmanes (copie d'un grand-prêtre égyptien) à qui Apollonios (sosie de Pythagore) tend la lettre de Phraotès (= Amasis) n'a pas besoin d'en rompre le sceau pour savoir que le secrétaire du roi s'est rendu coupable d'un *lapsus calami*.

C'est à cette histoire que sont empruntées la tablette scellée écrite par le roi, et la pénétration surnaturelle du lecteur. Mais c'est sans doute une main juive qui a greffé sur cette anecdote les incidents qui se rapportent au nom ineffable de Jahvé : curiosité impie du Pharaon aussitôt châtiée, inscription sur la tablette du Nom et enfin mort soudaine du prêtre qui méprisa le Nom (souvenir de la Loi du *Lévitique*[2] qui prive de la vie le blasphémateur).

L'ensemble formé par cette scène hybride et celle de la prison est une construction informe dont l'auteur initial a cherché à souder des modèles disparates. L'épisode de l'emprisonnement de Pythagore par Phalaris et celui de la lettre scellée remise par Amasis n'ont entre eux aucune relation : le premier est un incident du

1. Artapanos, p. 235, ll. 14-20 Freudenthal (Eusèbe, IX, 27, pp. 434 d-435 a).

2. *Lévitique*, XXIV, 15-16. Le blasphémateur dont le forfait provoque l'institution de la peine de mort se trouve avoir été fils d'Égyptien (*ib.*, 10-11) et son cas a longuement occupé Philon (*V. M.*, II, 24, §§ 192-208).

séjour en Sicile, le second se rapporte au voyage en Égypte où Pythagore arrive, en hôte bien accueilli, à la cour du Pharaon ami de Polycrate. L'épisode de la lettre scellée, primitivement témoignage de la bienveillance de l'hospitalier Amasis, a été arraché de son cadre et annexé sans précautions à l'histoire de la persécution de Moïse par un Pharaon oppresseur, où il est utilisé dans une intention exactement contraire à ce qu'avait voulu son auteur originel : l'opération n'eût pu être menée à bonne fin que par un conteur plus ingénieux que celui qui a fabriqué la Vie alexandrine de Moïse.

Si misérable que soit le résultat de sa contamination, sa version mal venue des scènes du cachot et du palais ajoute de nouveaux anneaux à la chaîne, qui s'allonge, des emprunts de la légende de Moïse à celle de Pythagore. Et elle permet une détermination chronologique qui, étant donné l'antiquité relative d'Artapanos, n'est pas insignifiante : le *Roman* composite qui est la source principale d'Apollonios de Tyane était constitué dès avant le début du premier siècle av. J. C.

Moïse au Sinaï. — Les dix plaies d'Égypte, le passage de la Mer Rouge, les pérégrinations des quarante années du Désert ne prêtaient pas à la contamination ; seul l'épisode de Moïse au Sinaï peut nous retenir.

Alors que la Bible[1] se borne à dire que sur la montagne, pendant les quarante journées de son colloque avec Dieu, Moïse « ne mangea pas de pain et ne but pas d'eau », Philon[2] sait qu'il s'était préparé à la Révélation en purifiant son âme par l'extirpation des passions et son corps par les abstinences et la chasteté, et qu'au cours des quarante journées il trouva dans la contemplation (de Dieu) un aliment supérieur aux nourritures terrestres[3]. Reitzenstein[4] a

1. *Exode,* XXXIV, 28 ; *Deutéronome,* IX, 9, 18.

2. *V. M.*, II, § 69.

3. Donnée analogue dans *Quaest. in Exodum,* II, 39, où Philon interprète ainsi le récit d'*Exode,* XXIV, 11 (ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον) sur la vision de Dieu par Moïse et les anciens : Talis autem apparentia cibus est animae, et vera participatio vitae causa est immortalitatis. Quare etiam dicitur : *Comederunt et biberunt.* — Cf. encore *De Somn.*, I, 36 où c'est l'audition de la musique des sphères qui supplée pendant les quarante journées à la nourriture matérielle (ὧν ἀκροατὴν Μωυσῆν ἀσώματον γενόμενον manifeste jusque dans l'expression l'influence du *logos* apocryphe de Pythagore connu par Scol. Ambros. *Odyss.*, I, 371 : ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας).

4. Reitzenstein, *Historia Monachorum*, p. 106.

rapproché ce récit de celui d'Ant. Diogénès[1] sur les procédés qui permettent à Pythagore de subir de longs jeûnes dans les sanctuaires, mais il faut faire leur part à d'autres modèles, à la relation de Dicéarque sur les quarante journées que, « privé d'aliments », Pythagore passa dans le Mouseion voisin de Métaponte[2], et à la source commune à Porphyre 46-7 et Jamblique 228[3] qui veut que le sage soit purifié pour pouvoir accéder au bien suprême, la vision des essences, éblouissement de l'œil spirituel[4]. La chasteté à laquelle s'astreint Moïse s'explique imparfaitement par *Exode*, XIX, 15, et rappelle la règle de continence qu'on attribue parfois à Pythagore ou aux Pythagoriciens[5].

Influence et gloire de Moïse. — De menues retouches achèvent de transformer la physionomie traditionnelle de Moïse. Pythagore avait inventé la philosophie, nom et chose ; Moïse inventera la philosophie[6]. Le Samien avait mis fin aux dissensions civiles (στάσις) et fait régner la concorde, des générations durant, parmi ses fidèles[7] ; le Philon des *Hypothetica* s'accorde avec la source d'Apollonios et Nicomaque plus qu'avec la Bible quand il assure que Moïse rendit les Hébreux ἀστασιάστους et que grâce à lui une harmonie durable les unit[8]. Aussi les disciples de Pythagore considèrent-ils ce qui sort de sa bouche comme propres paroles de la divinité[9] et obéissent-ils scrupuleusement à ses ordres[10] : Philon et Josèphe notent que tous les discours de Moïse sont censés venir de Dieu même et que le peuple est docile à tous ses commande-

1. Porphyre 34, cf. *supra*, p. 68, n. 2.
2. Porphyre 57, Diogène Laërce, VIII, 40, cf. *supra*, p. 68.
3. Philon, *De op. mundi*, §§ 69-71, suit un modèle apparenté.
4. Cf. Philostrate, VI, 11 (p. 218, l. 12 et suiv., Kayser) : la philosophie pythagoricienne promet à Apollonios que, quand il sera pur, il discernera sans erreur dieux et démons.
5. Diogène Laërce, VIII, 22, Clément d'Alex., *Strom.*, III, III, 24, cf. *infra*, p. 233, n. 6-9.
6. Artapanos ap. Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, 27, p. 432 b.
7. Jamblique 34 et Porphyre 22 (Nicomaque) ; cf. Jamblique 30, p. 22, l. 16 (Nicomaque) et 45 (Apollonios).
8. *Hypothetica*, ap. Eusèbe VIII, 6, p. 356 a, cf. Josèphe, *Contre-Apion*, II, 16, § 170 et 17, § 179-181.
9. Jamblique 82 ; Élien, *V. H.*, IV, 17 ; cf. Diogène Laërce, VIII, 14, avec les observations de Corssen, *Rhein. Museum*, 1912, p. 241 et de Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 180.
10. Jamblique 30 (Nicomaque).

ments[1]. Il n'est pas jusqu'au surnom du Samien « aux cheveux longs » qui n'ait influencé le portrait de Moïse : Artapanos[2] lui donne l'épithète de κομήτης, d'ailleurs sans y attacher, comme font aussi les modèles de Nicomaque et d'Apollonios, d'autre signification que celle d'un trait signalétique.

La mort de Moïse. — En ce qui concerne la mort de Moïse, les *Antiquités judaïques* et la *Vie de Moïse* fournissent des documents de physionomie dissemblable : le tableau de Josèphe est dramatique et (sauf au point culminant) circonstancié. Philon procède par indications assez sommaires. Mais les deux témoignages dérivent sûrement du même original[3] et ils se complètent[4].

Le *Deutéronome,* xxxiv, 5 et suiv. racontait que Moïse est monté au sommet du mont Nébo[5] où il mourut. Dieu l'enterra et nul n'a connu sa sépulture. Il n'a plus paru en Israël de prophète comme lui, et personne ne peut lui être comparé pour les miracles qu'il accomplit.

Chez Josèphe[6], on lit que la dernière heure venue, Moïse se met en route vers le mont Abaris, suivi du peuple entier. Il congédie d'abord la foule, puis les Anciens, et pendant qu'il s'entretient

1. *Hyp.*, ap. Eusèbe, p. 356 a ; Josèphe, *Contre-Apion,* II, 16, § 158.

2. Eusèbe, IX, 27, p. 436 d. Artapanos indique en même temps qu'il était de haute taille (cf. *supra,* p. 140, n. 8-10) et de noble physionomie (ἀξιωματικός, cf. θεοπρεπέστατος (Jamblique 10) et σεμνοπρεπέστατος (Diogène Laërce, VIII, 11).

3. Cf. *V. M.*, II, 39, § 291 et *A. J.*, IV, viii, 48, § 326 (Moïse a écrit le récit de sa propre mort), *V. M.*, II, 39, § 288 et *A. J.*, IV, viii, 44, § 303 (une partie des prédictions de Moïse s'est réalisée déjà, une autre partie reste dans l'expectative, mais se réalisera à son tour, car le passé est garant de l'avenir (Philon), car Moïse n'a rien dit qui ne soit vrai (Josèphe). Cf. aussi Philon, *Hypothetica* (Eusèbe, *Praep. Ev.*, VIII, 6, 357 d) et *A. J.*, IV, viii, 49, § 329).

4. Nous n'avons pas gardé d'autre source d'information : le titre de l'*Assomption de Moïse* semble indiquer que cet écrit se terminait par un récit de l'Ascension (Schürer, *Gesch. der jüd. Volkes,* II, p. 298 ; Bousset, *Religion der Judentums,* p. 23) ; mais la fin de l'*Assomption* est perdue.

5. La Bible ajoute que Dieu montre à Moïse la Terre promise où il n'entrera pas, en châtiment de sa désobéissance à Kadès. Il est extrêmement caractéristique de la tendance glorificatrice de la légende judéo-grecque que Josèphe et Philon fassent le silence sur la scène émouvante de Moïse contemplant la terre accordée à son peuple et dont à lui seul l'accès est interdit ; de même ils omettent l'incident de Kadès, si légère que soit l'ombre qu'il jette sur la splendeur morale de l'homme de Dieu.

6. *A. J.*, IV, viii, 48, §§ 323 et suiv.

avec Josué et Eléazar restés seuls à ses côtés, une nuée se pose soudain sur lui et il disparaît[1] dans un ravin.

Philon, qui ne traite que par allusion de la scène du mont Nébo ou Abaris, ajoute toutefois au récit de Josèphe, muet au sujet de ce qui s'est passé après l'ἀφανισμός, une donnée importante : par deux fois il parle du départ ou envol vers le ciel[2].

Les *Antiquités* rappellent par certains côtés l'histoire de la mort d'Élie, caractérisée par le renvoi successif des spectateurs et l'ascension opérée en présence d'Élisée. Toutefois un détail qui n'est pas insignifiant distingue le récit de II *Rois* II de celui de Josèphe : Élisée est le seul témoin de l'enlèvement dans le char de feu, Josèphe associe Éléazar à Josué, qui eût été le substitut nécessaire et unique d'Élisée si le livre des *Rois* était l'unique modèle. L'adjonction d'Éléazar pourrait s'expliquer par une réminiscence de l'histoire de la fin d'Aron suivant les *Nombres,* XX : le grand-prêtre meurt sur le mont Hor où l'ont accompagné Moïse et Éléazar. Mais on ferait sans doute fausse route en expliquant simplement par l'emprunt aux *Rois* et aux *Nombres* les singularités de l'histoire alexandrine de la fin de Moïse : d'où vient que l'auteur dont procèdent Josèphe et Philon soit allé chercher dans les légendes d'Élie et d'Aron les éléments d'une version qui, en contradiction avec le *Deutéronome,* substitue une sublimation à l'inhumation du corps par Dieu, et une fin attestée par deux spectateurs à la mort solitaire ?

Plus aisément que partout ailleurs, la légende de Moïse et celle de Pythagore pouvaient ici se rejoindre : les deux législateurs disparaissent mystérieusement après une longue existence et nul ne sait où reposent leurs os. L'extrême détérioration de la tradition sur Pythagore ne nous a pas empêchés d'apercevoir ou de restituer les traits essentiels : ascension, témoignage d'une couple de fidèles. C'est sur ce patron qu'a été taillée, bien que quelques détails accessoires aient été pris aux épisodes correspondants de la carrière d'Élie et d'Aron, l'Ascension de Moïse.

Rapprochons les membres écartelés entre Josèphe et Philon, narrateurs incomplets de la scène que nul n'a vue. « Une nuée soudaine se pose sur Moïse, et il disparaît dans un ravin[3] » : c'est le

1. Le mot revient par deux fois, §§ 323 et 326.
2. *V. M.*, II, 39, §§ 288 et 291.
3. Josèphe, § 326 : νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτὸν στάντος.

nuage dont l'arrivée subite dissimule aux yeux profanes l'Ascension d'Héraklès, de Romulus, d'Alexandre[1], et peut-on supposer, de Pythagore au *sténôpos* ; quant à la φάραγξ, avant d'être transportée sur le mont Nébo[2], elle a sans doute été le « lieu en forme de défilé » de Jambl. 190, le *sténôpos* où passait la route de Métaponte à Tarente. « Moïse est emporté au vol vers le ciel[3] », comme Pythagore dont nous avons reconnu l'apothéose sous celle d'Apollonios. Josué et Éléazar ont hérité du couple que représentent Damis et Démétrios auprès d'Apollonios, les deux fidèles anonymes auprès de saint Antoine[4].

1. Apollodore, *Bibl.*, II, 7, 15 : λέγεται νέφος ὑποστὰν... αὐτὸν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι. — Tite-Live, I, 16 : subito coorta tempestas... denso regem operuit nimbo. — Pseudo-Callisthène, III, 33 *in fine*. — Le nuage apparaît encore dans une forme assez ancienne de l'enlèvement de Ganymède au ciel (*Fragm. Hist. Gr.*, t. IV, p. 400, fr. 3 a).

2. Julien Weill, *Trad.* des *Antiquités*, p. 291, n. 1, incline à expliquer φάραγξ par *Deutéronome*, XXXIV, 6, texte hébreu : Dieu enterra Moïse dans la vallée (*gaï*) en Moab, face à Bet-Peor. L'hypothèse serait plausible, n'était une particularité, d'ailleurs signalée par J. Weill, qui en réduit la vraisemblance : les Septante considèrent *gaï* comme un nom de lieu.

3. *V. M.*, II, 39, § 291, cf. 288 : « au moment d'entreprendre le départ vers le ciel et d'accéder à l'immortalité, appelé par le Père qui avait dessein de le soustraire à la dualité de l'âme et du corps pour le ramener à l'unité (μονάς) et le transformer en un esprit tout semblable au soleil (εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον)... » Il est à peine utile de noter qu'à chaque mot on sent ici l'influence d'un modèle qui identifie la monade au νοῦς (*Theol. Arithm.*, pp. 5 et 6, cf. les textes cités par Delatte, *Études*, p. 167, n. 1 et Falco, *éd.* des *Théol.*, p. 3, v. aussi *supra*, p. 9), à Apollon et à Hélios (Plutarque, *De Iside*, 10, Jean Lydus, *De Mensibus*, II, 4, 6, 10, etc.).

4. Il est fort possible que, en dehors de la version de la mort connue par Josèphe et Philon, il en ait existé une autre caractérisée par la notion d'une période d'attente de quarante jours. L'Apocalypse syriaque de Baruch et le quatrième Esdras font soupçonner une version de ce genre. Baruch est averti par Dieu que dans quarante jours il quittera la terre non pour mourir, mais pour être conservé jusqu'à la consommation des temps ; il emploiera ce délai à instruire le peuple (*Baruch*, ch. 76, 2-4). Esdras, à qui est faite la même annonce, occupera les quarante journées à dicter ses livres à ses disciples qui ne mangent que la nuit ; lui-même semble bien pendant toute cette période ne prendre aucune nourriture en dehors de la coupe, pleine comme d'une eau couleur de feu, qu'il absorbe au début de sa retraite (IV *Esdras*, ch. 14, 9-44). *Baruch*, ch. 76, 3, contient un épisode si manifestement emprunté à l'histoire de la fin de Moïse (cf. *Deutéronome*, XXXIV, 1-3) qu'on est bien tenté de croire que la quarantaine a la même origine : le point de départ serait naturellement la tessarakontade de Métaponte, combinée avec les

*
* *

Chez Josèphe et Philon et déjà chez Artapanos, échos partiels d'un roman judéo-alexandrin de Moïse rédigé au plus tard au début du Ier siècle av. J.-C., nous avons retrouvé la légende de Pythagore adaptée aux circonstances de la naissance du héros hébreu, de son enfance et de son adolescence, de sa lutte contre le Pharaon oppresseur, de la disparition finale. Les lignes de l'histoire romanesque superposée à la trame biblique, sont en général celles mêmes du roman d'Apollonios (Jamblique complété par Philostrate), mais quelques traits archaïques sont conservés qui appartenaient sans doute au modèle d'Apollonios.

Ni Philon ni Josèphe ne font allusion à une Descente de Moïse aux enfers, pas plus qu'Apollonios et Nicomaque ne semblent connaître une Katabase de Pythagore. D'autres sources juives ont recueilli ce capital épisode du roman d'Héraclide.

quarante journées de la Révélation sur le Sinaï (on montrera plus loin, p. 154, que le ch. 59 de *Baruch* suppose la connaissance d'une Vie pythagorisante de Moïse distincte de celle qui a servi à Philon et Josèphe).

---

# CHAPITRE II

## LES DESCENTES JUIVES AUX ENFERS

### I. — LES SOURCES.

LA GEDULLAT MOŠE. — L'existence d'un Voyage de Moïse dans l'Autre-Monde est attestée, pour une époque voisine de la destruction du Temple, par un passage de l'*Apocalypse de Baruch*[1] : « En ce temps-là (il s'agit de l'époque de Moïse) la lampe inextinguible de la Loi se met à briller pour ceux qui étaient dans les ténèbres, annonçant aux fidèles la récompense et aux incrédules la peine du feu... Ceux qui avoisinent le trône du Très-Haut tremblèrent quand il prit Moïse près de lui. Il lui enseigna les règles de la Loi..., lui montra les mesures du feu, les profondeurs de l'abîme,... et la grandeur du Paradis... et la bouche de la Géhenne, et le lieu de la rémunération, et la région de la foi et le pays de l'espoir ».

Si imparfait que soit ce raccourci, on y discerne l'indication d'une visite de Moïse au ciel (où Dieu lui révèle, outre la Loi, les mystères du monde physique) et d'une vision, sinon d'une traversée, de la Géhenne et du Lieu de la récompense.

Le récit sommairement esquissé par *Baruch* subsiste dans les recensions médiévales de la *Gedullat Moše* souvent imprimée depuis le XVIII^e siècle[2], mais singulièrement négligée par les historiens de

1. *Apocalypse* syriaque *de Baruch*, ch. 59, 2-11. Les critiques étaient généralement d'accord (cf. Charles, *Apocr. and Pseudepigr.*, II, p 475, Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd Rel.*, p. 233) pour placer avant 70 la rédaction de la partie de l'*Apocalypse* à laquelle appartient ce texte. B. Violet (*Die Apok. des Esra und des Baruch, Einleitung*, p. XCII) a récemment proposé de reléguer toute l'*Apocalypse* vers la fin du règne de Trajan.

2. Bibliographie sommaire ap. M. Abraham, *Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse*, p. 26. Les plus récentes éditions sont celles de Jérusalem (J. Wertheimer, *Batte Midraschot*, 4^e fasc., 1897) et de Lublin (1909). — L'opuscule a été traduit en anglais par Gaster, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893, pp. 572-

la littérature juive et dont l'intérêt a été révélé seulement en 1893 par Gaster [1]. Sous des additions et altérations en somme légères on reconnaît les trois sections indiquées par *Baruch* : ascension aux cieux où Moïse reçoit la loi [2], visite de la Géhenne [3], visite de l'Éden [4].

L'APOCALYPSE D'ISAÏE. — A côté de l'*Apocalypse de Moïse*, la littérature juive a possédé des œuvres placées sous le patronage d'autres héros bibliques et qui reposent sur la même base [5].

De l'*Apocalypse d'Isaïe* subsistent un remaniement chrétien [6] et un fragment original. Le remaniement chrétien, qui occupe la seconde moitié (ch. VI-XI) de l'*Ascensio Jesaiae*, raconte l'ascension d'Isaïe au septième ciel, où il obtient la révélation de la venue du Christ ; la résidence des Justes [7] et l'Enfer [8] sont décrits

588, et en français par M. Abraham, *l. c.*, pp. 75-92. Les paragraphes auxquels renverront nos citations sont ceux que Gaster a introduits dans sa traduction.

1. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893, pp. 571-572. Gaster reconnaissait dans la *Gedullat Moše* (et les œuvres apparentées dont il sera question plus loin) l'écho d'une tradition juive antérieure à l'*Apocalypse de Pierre* et qui suffirait à expliquer l'œuvre chrétienne. L'hypothèse, médiocrement étayée de preuves et au demeurant insuffisante, n'a guère été signalée que par Dieterich qui l'exécute cavalièrement (*Nekyia*, p. 223, n. 1).

2. *G. M.*, §§ 1-30 Gaster. — Cette première section pourrait-elle même dériver d'Héraclide, que Capelle (*Berl. Phil. Wochenschr.*, 1914, c. 267) a supposé non sans vraisemblance avoir fourni le prototype du Voyage au ciel de l'*Icaroménippe*. On connaît la scène où Ménippe, arrivé près de Zeus, est conduit par le dieu jusqu'aux différentes lucarnes par où pénètrent au ciel les prières des hommes, leurs serments, leurs sacrifices, etc. (Lucien, *Icarom.*, 25) ; elle a son exact pendant dans la *G. M.* où Moïse, arrivé au premier ciel, y voit les fenêtres de la prière, de la supplication, etc. (§ 8). Et un trait de la *G. M.* § 7 coïncide si exactement avec l'histoire d'Empédotime explorant le ciel contée d'après Héraclide par Varron (cf. *supra*, p. 59, n. 4), qu'on ne peut guère douter de la parenté des deux récits : quand Moïse va pénétrer dans le ciel, son corps est changé en flamme de même qu'à Empédotime *a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum*.

3. §§ 31-51 Gaster. Dans la *G. M.*, Moïse parcourt la Géhenne sous la conduite du Maître du lieu, qui lui a d'abord opposé un refus ; l'expression de *Baruch* (Dieu lui montre la *bouche de la Géhenne*) semblerait indiquer qu'antérieurement la vision s'effectuait du dehors.

4. §§ 52-68 Gaster.

5. Nous laissons pour l'instant de côté *Hénoch*, sur lequel v. *infra*, pp. 251-253.

6. L'origine juive de l'*Ascensio Jesaiae*, généralement niée, paraît tout à fait certaine. L'*Ascensio* reproduit tout l'agencement général de l'*Apocalypse* de Moïse, avec des détails caractéristiques : cf. sur les trônes, *infra*, p. 160, n. 7.

7. *Ascensio Jesaiae*, IX, 7 et suiv. (trad. R. Basset).

8. *Ib.*, X, 29-30 ; cf. Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 27.

en passant. Le débris hébraïque[1] est d'un intérêt supérieur : la division de la Géhenne en cinq compartiments traversés par Isaïe dénonce une source très semblable à celle des *Histoires véritables* et qui, à côté des données conservées par Lucien, en comportait d'autres dont la provenance hellénique est évidente : les hommes du premier compartiment qui vident des cruches pleines dans un puits qu'ils n'arrivent pas à remplir, ne sont autres que les hydrophores de Polygnote[2] copiés sur un modèle antérieur à la source de l'*Axiochos* et de Lucrèce[3], où le supplice du labeur toujours inachevé est reporté sur des jeunes filles innomées ou sur les Danaïdes[4].

L'Apocalypse d'Élie. — L'*Apocalypse d'Élie* survit dans un fragment de la traduction latine qui contient une description de la Géhenne[5]. Nous n'atteignons qu'un remaniement chrétien[6], mais la parenté avec *Moïse* et *Isaïe* est évidente ; le cadre narratif reste reconnaissable bien qu'il soit réduit à l'indication des deux figures du Guide (l'Ange) et du Visiteur (Élie) ; le catalogue des châtiments infernaux dominés par le principe du talion est semblable à celui de *Moïse*. Le détail de la *convallis ardens sulphore et bitumine* que nous connaissons par les *Histoires véritables* est absent de *Moïse* et d'*Isaïe*, mais on le retrouve dans d'autres écrits hébraïques[7].

Les récits contaminés. — De ces trois monuments nous rapprochons deux groupes de récits qui posent des problèmes difficiles : identiques en leur fond aux Apocalypses placées sous les vocables

1. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, pp. 50-51. La publication de Jellinek est restée complètement inaperçue, même après la traduction de Gaster, *l. l.*, p. 601.

2. Pausanias, X, 31, 9 et 11.

3. Lucrèce, III, 1016-1023 ; *Axiochos*, 372. — Sur le prototype, cf. F. Cumont, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, *Rev. de Phil.*, 1920, p. 229.

4. Isaïe applique la peine des porteurs d'eau à ceux qui ont convoité le bien d'autrui : déformation d'un prototype dont la doctrine était apparentée à celle du *Gorgias* (493 b) suivant lequel les porteurs d'eau (comme encore chez Lucrèce les *aevo florentes puellae*) figurent les âmes insatiables.

5. Ce fragment, inséré dans l'*Epistula Titi discipuli Pauli*, a été exhumé par De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1908, p. 153, reproduit par Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 4e éd., t. III, p. 362. L'*Epistula Titi* a récemment été éditée en entier par De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1925, pp. 47-78, sur quoi Harnack, *Sitzungsb. Ak. Berlin*, 1925, p. 193, a publié à nouveau le texte du fragment.

6. Cf. I. Lévy, *Revue des Ét. Juives*, 1926, t. LXXXII, p. 163.

7. Il est question de rivières de soufre et de bitume dans le *Traité de la Géhenne* (Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, II, p. 148 = Gaster, *l. c.*, p. 599, § 4).

de Moïse, Isaïe et Élie, ils ne s'en distinguent pas seulement en ce qu'ils ont des héros plus tardifs et obscurs ou même anonymes, mais en ce qu'ils ont subi l'influence du *Roman* égyptien qui sera étudié plus loin. Il paraît expédient de les examiner dès à présent, d'autant que la principale des infiltrations de provenance égyptienne (l'histoire du pivot de la porte infernale qui tourne dans l'œil ou l'oreille d'un grand coupable) présente dans l'un des textes une forme plus voisine du *Roman* démotique primitif que la version de la copie détériorée qui représente ce document capital[1].

La Révélation de Josué fils de Lévi. — De la Révélation de Josué fils de Lévi, deux recensions nous donnent une idée d'ensemble : l'une est conservée en hébreu (A de Gaster[2]), l'autre, plus archaïque par endroits, ne survit que dans la paraphrase latine de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny[3]. Un récit araméen[4] (B de Gaster) concerne le Paradis seul et un récit hébraïque (nous l'appellerons $A^1$) traite seulement de la Géhenne[5].

Surchargée d'éléments adventices[6] et altérée de diverses manières[7], la *Révélation de Josué* garde toutefois des vestiges appréciables d'un état ancien de l'Apocalypse.

Josué fils de Lévi entre dans le Paradis où on lui désigne la place qu'il doit occuper après sa mort[8] : semblable faveur était échue au héros du Voyage aux Iles des Bienheureux parodié dans les *Histoires véritables*[9]. Josué ne pénètre pas à ce qu'il semble dans la Géhenne[10] : dans $A^1$ il se tient à la porte et le prophète Élie lui sert de moniteur. A a même conservé la formule de l'interdiction, étonnamment proche de celle de l'*Énéide* : « Il n'est pas permis aux Justes de voir la Géhenne. »

1. Cf. *infra*, p. 165.
2. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, II, pp. 48-51 (traduit par Gaster, *l. l.*, pp. 591-596 et Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, III, pp. 97-102).
3. Pierre de Cluny, *Tractatus adv. Judaeorum inveteratam duritiem* (Migne, *Patr. Lat.*, t. 189, p. 631).
4. Jellinek, *l. c.*, p. 52 (Gaster, *l. c.*, pp. 596-598).
5. Il figure dans le *Traité de la Géhenne* (Jellinek, I, p. 148, trad. par Gaster, *l. c.*, p. 600, § 7).
6. Notamment l'histoire de Josué rusant avec l'Ange de la Mort, déjà connue du Talmud de Babylone, *Ketubot*, 77 b.
7. Le compartiment des Justes est subdivisé en sept parties.
8. A § 2, Gaster.
9. Cf. *supra*, p. 115, n. 3.
10. Cf. pp. 155, n. 3 et 158, n. 6.

L'épisode du Riche et du Pauvre n'a laissé qu'une survivance (les Pauvres qui ont étudié la loi et pratiqué la vertu siègent dans le septième compartiment des Justes[1]) mais le Tyran reste une figure distincte, au moins dans la version de Pierre de Cluny, chez qui c'est Pharaon qui subit le supplice du pivot de porte.

L'Histoire du Publicain et du Juste. — La Révélation de Josué garde des points de contact avec les récits qui, transférant sur une pécheresse le supplice du gond de la porte, ont pour objet principal l'histoire du Publicain (ou Fils du Publicain) et du Juste[2]. De nombreuses versions diversement altérées relèvent de ce type[3] : deux surtout sont importantes[4], celle du *Darkē Teschuba* attribué à Juda le Pieux (début du XIIe siècle) et celle, de dix siècles antérieure, du *Talmud de Jérusalem*.

Le *Darkē Teschuba*[5] a conservé assez fidèlement le cadre de la Descente aux Enfers, bien qu'il ne s'agisse plus d'un Voyage réel, mais d'une vision dont le bénéficiaire voit en rêve Élie qui l'emmène à la porte de la Géhenne[6], puis à l'Éden. La récapitulation finale (qui d'ailleurs n'est pas mise dans la bouche d'Élie, mais prend la forme d'un épilogue de l'auteur) enseigne, d'une manière qui rappelle le *Roman démotique*[7] qu'après la mort on pèse les bonnes et les mauvaises actions et que, suivant que dans la balance les unes ou les autres l'emportent, c'est l'Éden ou la Géhenne[8].

1. Ce trait a été gardé par B (Jellinek, *l. c.*, p. 53 = Gaster, p. 598, § 6).

2. Remarque de Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (*Abh. Ak. Berlin*, 1918, VII), pp. 25 et 86.

3. Six variantes ont été réunies par Chaim M. Horovitz, *Uralte Tosefta's*, pp. 15 et suiv., 68 et suiv. ; Gressmann, *l. c.*, pp. 70-86 a accru cette collection du récit du *Talmud de Jerusalem*.

4. On peut négliger la majeure partie des variantes extra-talmudiques rassemblées par Horovitz et Gressmann : celles de Raschi (*Comm. sur le Sanhedrin*, 44 b = Gressmann, p. 73) et du *Midrasch des dix Commandements* (Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, I, p. 89 = Gressmann, p. 74) ne sont que des résumés, faits de mémoire, de la version du *Talmud de Jérusalem* et telle est sans doute aussi l'origine des récits du *Hibbur Yafe* de R. Nissim (Jellinek, V, p. 151 = Gressmann, p. 76) et de la *Baraita Nidda* (Gressmann, p. 83).

5. Gressmann, *l. c.*, p. 79.

6. Concordance notable avec le résumé de *Baruch* et la *Révélation de Josué* : le Visiteur est dirigé par un Guide, et il ne semble pas pénétrer à l'intérieur de la Géhenne.

7. Cf. *infra*, p. 186.

8. Le texte du *D. T.* est à ajouter à ceux (cf. Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 95,

L'équilibre que le *Darke Teschuba* maintient entre la Description de l'Enfer et l'épisode du Publicain et du Pauvre est rompu dans le *Talmud de Jérusalem*[1] où la Géhenne ne comporte, en dehors du méchant Publicain ou du Publicain, d'autre figure que la pécheresse Miriam. Mais le récit du *Talmud* a gardé tel détail important avec une fidélité qui manque au *Darke Teschuba*.

Le récit du *Darkē Teschuba* et celui du *Talmud de Jérusalem* paraissent remonter à un original du IIIe siècle (c'est à José ben Hanina, qui a vécu vers l'an 250, qu'est rapportée, dans le *Talmud*, l'histoire de la pécheresse qui subit le supplice du pivot de porte), mais le texte compilatoire du *Talmud* garde le souvenir d'un état antérieur : El'azar, fils de José[2], sait encore que Miriam était pendue par les seins, et il devait, en accord avec la version de *Josué fils de Lévi* connue par Pierre de Cluny, appliquer à Pharaon le tourment du pivot. Un récit partiel du Talmud de Babylone[3] nous fait remonter encore plus haut. Le Juste misérable (anonyme dans le *Talmud de Jérusalem* et le *Darkē Teschuba*) s'appelle ici El'azar ben Pedat : le nom de Lazare, affublé d'un patronymique adventice[4], indique un prototype d'époque antérieure à l'*Évangile de Luc*.

## II. — LES DIVINES COMÉDIES JUIVES.

Grâce à cet amas chaotique de documents, presque tous de rédaction tardive et qui portent la marque de croisements et d'interférences multiples, nous disposons d'éléments suffisants pour démontrer que les Voyages à l'Autre Monde ou Visions infernales de la littérature juive calquent en toutes leurs parties la Katabase pytha-

Bacher, *Agada der Tannaiten*, t. I, p. 275, n. 2) qui montrent que le judaïsme a joué un rôle dans la diffusion du motif, d'abord égyptien, de la pesée des mérites (les principaux faits ont été groupés par A. Moret, *Conférences du Musée Guimet*, 1909 (*Bibl. de vulg. du Musée Guimet*, t XXXII), p. 272 et suiv.).

1. *Hagiga*, II, 77 et *Sanhedrin*, VI, 23. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, p. 109, a traduit d'après *Hagiga* ; Gressmann a établi et traduit le texte à l'aide des deux récits talmudiques (*Vom reichen Mann*, p. 70).

2. Il vivait vers le milieu du IIe siècle, Bacher, *Agada der Tannaiten*, 2e éd., t. I, p. 381.

3. *Ta'anit*, 25 a (ce document a échappé à Horovitz et Gressmann). Le *Talmud de Babylone* a conservé un autre souvenir de l'histoire du Juste et du Publicain : *Sanhédrin*, 44 b, y fait une allusion rapide comme un récit bien connu.

4. Cf. *infra*, p. 168, n. 3.

gorisante dont Lucien et Virgile nous font saisir l'ensemble, et que le fragment de l'*Abaris* et l'extrait d'Hiéronyme permettent de ramener à Héraclide.

Les Personnages. — Moïse conduit à travers la Géhenne et l'Éden par une série de guides, Isaïe instruit par l'Esprit de Dieu sur les spectacles des cinq compartiments, Élie mené par l'Ange, l'Anonyme du *Darkē Teschuba* dirigé par Élie, Josué fils de Lévi acccompagné par les anges (A) ou par Élie (A[I]) reproduisent sous divers noms le Visiteur de la Katabase à deux personnages. L'Apocalypse de Moïse, non contente d'un guide pour la Géhenne et d'un autre pour l'Éden, a placé dans la bouche de Dieu même une réduction de la leçon finale : « Qui fait le mal descendra à la Géhenne, qui fait le bien ira à l'Éden ».

L'Éden. — Le Paradis terrestre de la Genèse a donné son nom[1] aux *amoena virecta,* arrosés par l'Achéron ou l'Eridanus, où se délassent les Bienheureux. Dans nos Apocalypses, les quatre fleuves paradisiaques se substituent à l'Achéron[2], et qu'on nous dise qu'ils sont de miel, d'huile, de vin et de baume[3], ou qu'on les distingue de quatre rivières de miel, de lait, de vin et de baume qui coulent autour des trônes des justes[4], on reconnaît un souvenir des sources de miel, de lait, de vin et de myrrhe des *H. V.* II, 13.

L'air est chargé d'odeurs pareilles aux parfums du Liban[5] (Lucien, *H. V.* II, 5, songeait aux parfums de l'Arabie heureuse). Point de nuit, mais un jour perpétuel[6], comme dans *Énéide,* VI, 640-1.

Les patriarches, les pieux docteurs, les justes occupent des trônes d'or et de pierres précieuses réservés à une élite (il y en a soixante-dix[7]) : ce sont les trônes des « meilleurs » dans les *H. V.* II, 27.

1. Cf. *Livre d'Hénoch*, ch. 60, 8, 23, ch. 61, 12, etc., *IV*[e] *Esdras,* ch. 7, 36, *Apocalypse* syriaque de *Baruch,* ch. 51, 11, *Évangile de Luc,* XXIII, 43, II *Corinth.*, 12, 4. Aucun de ces exemples n'est antérieur à l'ère chrétienne.

2. *G. M.*, § 64 ; *Josué* B, § 15, cf. A, § 15.

3. *Josué* B, § 2.

4. *G. M.*, § 64.

5. *Josué* A, § 15, cf. B, § 4.

6. *Josué* B, § 2.

7. *G. M.*, §§ 53-66 ; cf. *Josué* A, § 13. L'*Ascensio Jesaiae* (IX, 16 et suiv.) réserve ces trônes aux fidèles du Christ ainsi que les couronnes et vêtements glorieux dont la *G. M.* ne parle pas, mais qui figurent dans *Josué* (B, § 1 ; cf. Gaster, *l. c.*, p. 596, n. 1).

Suivant le *Darkē Teschuba*[1] on prépare un siège spécial pour le Juste auquel ses concitoyens ont refusé des obsèques décentes ; le Pauvre de la Katabase pythagorisante devait jouir d'un honneur semblable, « en compagnie des meilleurs ».

Le Banquet des Bienheureux même se retrouve dans l'*Apocalypse de Josué* et des citations scripturaires suffisent à lui donner un coloris biblique[2]. Chaque privilégié a sa table, faite de pierres précieuses et de perles — le κλισία d'*H. V.*, II, 27 — et il s'abreuve de vin et de miel.

La Géhenne. — Particulièrement expressives et nombreuses sont les concordances pour la Géhenne, cadre et tableau. Pour être assuré de la parenté étroite des écrits juifs avec le modèle que nous connaissons par Lucien et Virgile[3], il n'y a qu'à rapprocher les débris épars de la *Katabase* des débris épars de l'*Apocalypse* juive.

1. Gressmann, *l. c.*, p. 81.

2. *Josué*, B, § 2.

3. La divergence qui sépare Virgile de Lucien au sujet de la traversée du Tartare, se retrouve entre la *G. M.* et *Isaïe*, où le Voyageur pénètre dans la Géhenne, et les répliques (cf. pp. 155, n. 3, 157, n. 10, 158, n. 6) où il regarde les spectacles de la porte. Il est difficile de dire si cette dissidence prolonge celle de deux variantes helléniques, ou si la *G. M.* et *Isaïe* représentent une déformation qui s'est accomplie en terrain juif.

| H. V. II | NÉCYOMANTIE | ÉNÉIDE VI | MOÏSE | ISAÏE | JOSUÉ | ELIE | DARKE TESCHUBA |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 27 : δεικνὺς τὰς πλησίον νήσους — ἐφαίνοντο δὲ πέντε τὸν ἀριθμόν, ἄλλη δὲ ἕκτη πόρρωθεν — ταύτας μὲν εἶναι ἔφασκεν τῶν ἀσεβῶν. | | | Il y a sept compartiments dans la Géhenne. | Il y a cinq compartiments dans la Géhenne. | | | |
| 30 : ἐλθόντες δὲ ἐπὶ τὴν εἱρκτὴν καὶ τὸ κολαστήριον. | | 549 : Moenia lata videt triplici circumdata muro, | | | | Ostendit mihi angelus domini convallem altam quae vocatur Gehenna, | |
| 30 : κύκλῳ δὲ ποταμοὶ περιέρρεον... ὁ δὲ ἔνδον πυρός, πάνυ μέγας οὗτος καὶ ἀπέρατος. | | 550 : quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis tartareus Phlegethon. | Approchant de la Géhenne, Moïse aperçoit les flammes qui jaillissent à l'entour (§ 32-3). | | | | |
| 29 : αὐτίκα ἡμᾶς ὀσμή τε δεινὴ διεδέχετο οἷον ἀσφάλτου καὶ θείου καὶ πίττης ἅμα καιομένων. | | | | | | ardensque sulphore et bitumine. | |
| | | 559 : Constitit Aeneas strepitumque exterritus haesit. | Moïse redoute d'entrer dans la Géhenne enflammée (§ 32). | | | | |
| 31 : πυλωρὸς ἐφεστήκει Τίμων ὁ Ἀθηναῖος. | | 555 : Tisiphone sedens... vestibulum exsomnis servat noctesque diesque. | Le maître de la Géhenne veille à la porte. | | | | |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ἐφεστήκει Τίμων ὁ Ἀθηναῖος. | | ne sedens... vestibulum exsomnis servat noctesque diesque. | Géhenne veille à la porte. | | | | |
| | | 563 : « Nulli fas casto sceleratum insistere limen ». Cf. 403-404 : « Troius Aeneas pietate insignis et armis ad genitorem imas Erebi descendit ad umbras ». | « Qui es-tu ? » — « Je suis Moïse, fils d'Amram ». — « Ta place n'est pas ici, mais dans l'Éden ». | | Je demandai au Messie la permission de regarder l'intérieur de la Géhenne. Il refusa, car les justes ne doivent pas voir la Géhenne (A § 20). | | |
| παρελθόντες δὲ ὅμως... | 14 : ἀποστάντες δὲ ὅμως... πρὸς τὸ κολαστήριον ἀφικνούμεθα. | La Sibylle fait à Énée la description du Tartare. | Dieu ordonne au maître de la Géhenne d'introduire Moïse (§ 33). | | Josué, de la porte, contemple la Géhenne. | | Le visiteur est mené par Élie jusqu'à l'entrée de la Géhenne. |
| | 11 : προῄει μὲν ὁ Μιθροβαρζάνης, εἰπόμην δ' ἐγώ. | 263 : Ille ducem haud timidis vadentem passibus aequat. | Moïse entre précédé du maître de la Géhenne (§ 34). | | | | |
| ἑωρῶμεν κολαζομένους πολλοὺς μὲν βασιλέας, πολλοὺς δὲ καὶ ἰδιώτας, ὧν ἐνίους καὶ ἐγνωρίζομεν. | ἐκολάζοντό τε ἅμα πάντες, βασιλεῖς, δοῦλοι... ἐνίους δὲ αὐτῶν καὶ ἐγνωρίσαμεν ἰδόντες. | | Moïse voit torturés des patients des deux sexes (§ 35-49) et finalement ceux qui se prétendent dieux comme Nemrod, Pharaon, Nabuchodonosor et le roi de Tyr (Wertheimer, p. 28). | Isaïe voit dans les quatre premiers compartiments des particuliers, le cinquième est réservé aux princes, chefs, puissants, dont Pharaon. | Josué voit des méchants pendus par les cheveux, les yeux, le nez, brûlés par des charbons ardents (A[1]). | | Il voit des femmes suspendues par les seins, des hommes dont la bouche est emplie de charbons ardents. |

| H. V. II. | NÉCYOMANTIE | ÉNÉIDE VI | MOÏSE | ISAÏE | JOSUÉ | ÉLIE | DARKE TESCHUBA |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 560 : Quae scelerum facies, o virgo, effare. | Chaque fois Moïse demande : « Pourquoi cette punition ? » | Isaïe dit : « O toi qui révèles les choses cachées, dévoile-moi le secret de ceci. » | | | |
| προσετίθεσαν δὲ οἱ περιηγηταὶ καὶ τοὺς ἑκάστων βίους καὶ τὰς ἁμαρτίας ἐφ' αἷς κολάζονται. | | | Réponse à la question. | Réponse. | | | Explication. |
| καὶ μεγίστας ἁπασῶν τιμωρίας ὑπέμεινον οἱ ψευσάμενοί τι παρὰ τὸν βίον. | | | Certains patients sont pendus par la langue, ce sont les faux témoins. | Dans le second compartiment des hommes sont pendus par la langue : ils ont scandalisé en paroles. | | Linguis suspenduntur blasphemi, falsi testes. | |
| Εἴδομεν δὲ καὶ Κινύραν καπνῷ ὑποτυφομένον | | | | Le cinquième compartiment est rempli de fumée. | | | |
| ἐκ τῶν αἰδοίων ἀπηρτημένον. | | | Des hommes sont suspendus par l'organe génital, ce sont les adultères. | Dans le troisième compartiment des hommes sont suspendus par l'organe génital : ce sont ceux qui ont négligé leurs femmes et commis l'adultère avec les filles d'Israël. | | Paciuntur aliqui pendentes natura... adulteri et pederasti. | Des hommes sont suspendus par l'organe génital : ce sont les débauchés. |

Tel jeu de scène occupe, dans les Divines Comédies aux noms de héros bibliques, une place autre que chez Virgile ou Lucien; l'analogie a multiplié à bon compte les applications du talion. Mais quand on songe aux multiples causes de dégradation qui ont agi au cours des siècles, on est tenté d'être surpris de la ténacité de la tradition qui a permis la conservation du récit fragmentaire d'*Isaïe*, avec ses cinq compartiments dont le dernier est rempli de fumée comme la cinquième île de Lucien, ses pécheurs punis par le talion, ses maris libertins surtout, caractérisés si exactement que le texte hébraïque constitue le plus lumineux commentaire à la notice elliptique d'Hiéronyme sur « ceux qui sont châtiés pour avoir délaissé leur épouse ».

## III. — LES FIGURES ÉPISODIQUES.

### I. — LE TYRAN.

Les deux figures de grands coupables que l'Apocalypse grecque mettait en lumière ont eu dans l'Apocalypse juive un destin dissemblable. Le Riche, comme nous ne tarderons pas à l'apprendre, est resté une figure populaire et son histoire a été conservée dans une intégrité qui fait défaut aux répliques grecques. Le Tyran, protagoniste de la scène du Jugement infernal, a disparu en même temps que cette scène même de la majeure partie des récits, et, s'il survit dans l'*Apocalypse d'Isaïe* et surtout la *Révélation de Josué*, sous le nom de Pharaon, il ne subsiste, attaché à sa personne, aucun trait qu'on puisse rapporter avec certitude au modèle grec.

« Erat autem Pharao prostratus, jacens in inferno, caput subter limen portae inferni tenens, cujus portae cardo fiebat ipsius oculus, porta autem ad introitum animarum circumquaque vertebatur super oculum ipsius[1]. » Il ne peut être douteux, comme l'a remarqué Jacoby[2], que nous avons là une copie exacte du tableau du *Conte démotique* qui nous occupera plus tard[3] : « le pivot de la porte de la cinquième salle était établi sur l'œil droit d'un homme qui priait et poussait de grands cris. »

L'abbé de Cluny a disposé, en traduction latine, d'une réplique

1. Pierre de Cluny, *Tract.*, p. 631, Migne.
2. Jacoby, *Sphinx*, t. VII, p. 107.
3. Cf. *infra*, p. 186 et suiv.

de la *Révélation de Josué* qui conservait l'histoire du gond de porte sous une forme plus rapprochée du modèle égyptien que toute autre version juive (même celle du Talmud de Jérusalem, où, par suite d'une confusion, le supplice du pivot de porte est transféré sur la pécheresse Miriam [1]) et qui l'emporte même sur la version conservée du *Conte de Siosiri* où par suite d'une autre confusion le supplice est appliqué au Riche. Pierre le Vénérable, qui écrivit au XII[e] siècle, représente ainsi un document juif ancien encore indemne des altérations qui vicient le récit talmudique; il nous rend un épisode transformé par l'imagination égyptienne, exempt de la détérioration qui affecte notre copie démotique de la fin du I[er] siècle. Mais il ne peut nous aider à remonter plus haut, et la forme première du supplice du Tyran reste inconnue.

On ne peut pas davantage la chercher dans l'*Apocalypse d'Isaïe*. Pharaon veille à la porte du cinquième compartiment et admoneste ses compagnons d'infortune, les rois et chefs : « Que ne vous ai-je servi d'exemple [2] ! » Il semble qu'il y ait ici fusion de deux épisodes distincts, celui du supplice, d'où tout détail précis a disparu, et celui de l'avertissement. L'apostrophe du malfaiteur conserve sans doute un souvenir lointain du modèle du « discite justitiam moniti ».

## II. — Le Riche et le Pauvre.

Les récits talmudiques. — A Ascalon, raconte le *Talmud de Jérusalem* [3], vivaient jadis un Juste entièrement adonné à la Loi, et un scélérat, Bar Ma'in le Publicain [4]. Le Publicain meurt, et toute

1. Le *Talmud de Jérusalem* modifie encore la tradition en faisant passer le pivot par l'*oreille* de Miriam. La conception primitive, conservée par Pierre de Cluny, n'a pas tout à fait disparu de la littérature rabbinique car un texte des *Abot de Rabbi Natan* (p. 156, Schechter) prête à Moïse cette adjuration : « Que trois fois par jour l'un de mes *yeux* reçoive le pivot de la porte ! »

2. Gaster, § 19 (*Journal Royal Asiat. Soc.*, 1893, p. 604).

3. Cf. p. 159, n. 1. Nous signalons en note les variantes du *Darkē Teschuba*.

4. Le nom est douteux. Nous suivons *Sanhedrin* (*Hagiga* porte : le fils de Ma'in le Publicain, et le *Talmud de Babylone, Sanhedrin*, 44 b offre la variante Ba'ia). Il paraît inutile d'entrer dans l'examen des hypothèses que Gressmann a envisagées à propos de ces noms (pp. 20 et suiv.) ; il n'y a aucune raison de supposer une relation entre le Publicain et Jésus, Miriam fille d''Alē Beçalim et la mère de Jésus, et les textes sur Juda ben Tabai n'ont rien de commun avec l'histoire du Publicain.

la ville s'associe à ses obsèques. Mais quand le Juste ferme les yeux, on ne lui rend pas d'honneurs funèbres.

Déconcertant contraste, dont s'afflige un pieux Ascalonite qui a été le compagnon[1] de l'homme de bien; mais il apprend graduellement les raisons de l'apparent scandale. C'est à bon droit (un rêve le lui enseigne) que les derniers honneurs ont été rendus au Publicain et refusés au Juste. Le Juste — qui l'eût cru capable d'une défaillance — avait un jour commis une faute : enfreignant le rituel, il avait mis en place les phylactères de la tête avant ceux de la main[2]. Le Publicain — qui l'eût cru capable d'une bonne action — avait un jour fait le bien : ayant préparé un dîner pour les sénateurs, qui n'étaient pas venus, il le distribua aux pauvres (variante : un jour, ayant laissé tomber dans la rue un pain[3] qui fut ramassé par un pauvre, il fit semblant de ne s'apercevoir de rien pour ne pas faire rougir le malheureux).

Puis l'Ascalonite est admis à connaître le sort qui est échu dans l'Autre Monde aux deux morts. Il voit[4] le Juste qui se promène parmi des jardins, des parcs et des fontaines[5], tandis que le scélérat couché auprès d'une rivière, torturé par la soif, tâche, sans y réussir, d'approcher sa langue du flot[6].

Ce récit araméen, dont la rédaction ne peut être antérieure au IIIe siècle, est dégradé en diverses parties. Une lacune est particulière-

1. Dans le *Darkē Teschuba,* le survivant est le gendre du Juste défunt.

2. Dans le *Darkē Teschuba,* la faute du Juste est autre : il n'est pas intervenu, un jour que sa femme manquait de politesse à un pieux docteur.

3. Le *Darkē Teschuba* ne connaît que cette variante déjà dégradée, sous une forme encore altérée : le Publicain, dans l'exercice de ses fonctions, laisse un pauvre diable s'emparer d'un radis.

4. Dans le *Talmud de Jérusalem,* les conditions de cette « vision » sont indistinctes, mais la suite de l'histoire montre que le narrateur a songé à une sorte de voyage extatique (le survivant converse avec les tortionnaires de Miriam qui le chargent d'une mission à remplir sur terre). Le *Darkē Teschuba,* qui parle d'un voyage exécuté (en rêve) en compagnie d'Élie, est plus proche de l'original.

5. Le *Darkē Teschuba* conserve ici encore un trait ancien : les anges de l'Éden préparent un trône pour le Juste qui va entrer.

6. Le récit continue par la mention de Miriam fille d''Alē Beçalim suspendue par les seins (c'est la doctrine la plus ancienne, rapportée à El'azar ben José) ou punie par le supplice du pivot de porte. A cette dernière variante est amalgamé le Conte de Schimon ben Schatah et des quatre-vingts sorcières, conte de fées qui n'a avec l'histoire du Juste et du Scélérat et celle de Miriam aucune sorte de rapport.

ment sensible : au signalement du Juste manque un trait essentiel, la pauvreté[1]; par contre le qualificatif de « Publicain » marque en l'homme qui ne fit qu'une bonne action le possesseur d'une fortune mal acquise, le banquet offert aux bouleutes indique une situation aisée. Mais le *Talmud de Babylone* nous rend la donnée disparue du portrait de l'homme pieux.

Dans l'anecdote d'El'azar ben Pedat[2] il n'y a point de place pour le Riche et le diptyque symétrique de l'histoire ascalonite est réduit à un seul volet, mais ce débris est instructif par la nette indication qui est fournie sur la condition sociale du Juste que dédommagera la félicité paradisiaque.

El'azar vivait dans une telle pénurie qu'un jour, ayant subi une saignée, il n'eut à manger qu'une gousse d'ail. Tombé évanoui à la suite de l'ingestion de cette nourriture peu convenable à un malade, il eut une vision. Dieu lui déclare qu'il ne peut améliorer sa condition terrestre (il faudrait pour cela bouleverser toute l'économie de la création), mais lui promet dans l'Éden, comme dédommagement à ses épreuves présentes, la possession de treize fleuves de baume.

Complétons par l'idée de la pauvreté de « Lazare[3] » l'histoire contée par le *Talmud de Jérusalem*, et nous obtenons un chapitre à peu près intact de l'Apocalypse juive, telle qu'elle devait circuler vers le premier siècle de l'ère chrétienne.

L'Apocalypse juive et Lucien. — Quand meurent « Lazare » qui malgré sa misère vécut dans l'observation de la Loi, et le Publicain perdu de vices, on vit, au scandale d'une âme pieuse, tout Ascalon[4] se porter aux obsèques du scélérat, tandis que nul ne rendait les derniers honneurs à l'homme de bien.

1. L'absence de ce trait a fait perdre complètement aux lecteurs de la narration détériorée le sentiment de la valeur de la figure. Raschi fera du Juste un « personnage considérable en Israël. »

2. *Talmud de Babylone, Ta'anit*, 25 a.

3. El'azar ben Pedat a réellement vécu et enseigné au IIIe siècle, mais ce ne sont pas ses vertus qui lui ont valu l'honneur de figurer le Pauvre : dès le moment où l'histoire du Pauvre et du Mauvais Riche prit la forme qu'elle a dans l'*Évangile de Luc*, le nom de Lazare était attaché au misérable que dédommagera l'Éden, et le fils de Pedat a seulement bénéficié de l'homonymie.

4. Ascalon est naturellement un nom choisi au hasard et il y avait d'autres localisations : suivant la *Catène* d'Oxford (Cramer, *Anecdota*, II, p. 124), la « tradition des Hébreux » plaçait à Jérusalem la demeure du pauvre Lazare.

C'était justice, et celui qui s'affligeait de l'apparente iniquité avait courte vue. Le Mauvais Riche récoltait le bénéfice d'une unique bonne œuvre : un jour qu'il avait invité les bouleutes qui ne vinrent pas, il distribua aux pauvres le festin préparé. Et le Pauvre avait, par distraction, manqué à une obligation d'ailleurs légère. Mais les deux vies devaient recevoir dans l'Autre Monde une équitable rétribution. Le spectateur trop vite indigné est admis à voir ce qui se passe dans l'Éden et la Géhenne, et il constate que chacun est traité suivant son mérite : au Pauvre les fleuves de baume et le trône préparé par les Anges, au Riche le supplice de la soif, exaspérée par le jeu torturant du flot qui toujours se dérobe.

Grâce au tableau conservé par les Talmuds et la littérature rabbinique, nous rétablissons, plus exactement que ne le permettent les indications dispersées de Lucien, la place que l'histoire du Riche et du Pauvre occupait dans la Katabase grecque. Les traits épars que le lecteur superficiel de la *Nécyomantie* peut être tenté de prendre pour des hors d'œuvre, les allusions réitérées (*Nec.*, 12, 14) aux Riches que le Visiteur avait personnellement connus triomphants sur terre, le décret final contre les Riches (*Nec.*, 20) sont des souvenirs affaiblis ou défigurés de l'action principale de la Descente à l'Hadès : c'est pour constater le châtiment du Riche scélérat et la récompense du Juste misérable que le Spectateur d'Ascalon, froissé par l'iniquité de la vie, est admis à voir la Géhenne et l'Éden, et ce n'est que par surcroît que l'ensemble des spectacles de l'autre monde lui est révélé. On peut se demander d'après les vestiges conservés par Lucien même, si on ne rétablit pas la perspective de la Katabase parodiée en supposant que, déjà dans le modèle de la *Nécyomantie*, le mobile principal et direct de la Descente aux Enfers était le besoin de savoir ce qui advient « de l'homme infatué de sa richesse que le Visiteur avait connu sur terre »[1] et du pauvre qui lui fait antithèse.

La Bonne action d'Eukratès et les obsèques de Kraton. — De la comparaison du récit talmudique avec Lucien, nous tirons un autre bénéfice : il nous met en mesure de raccorder des données éparses et à première vue irréductibles au modèle qui a fourni le tableau du riche scélérat châtié dans le Tartare[2]. Un rouage addi-

1. *Nec.*, 12, 14, où il est question des riches au pluriel.
2. V. *supra*, p. 125 et suiv.

tionnel, mais qui est nécessaire à l'intelligence du mécanisme entier, est aussi restitué à la Katabase ancienne.

Le banquet offert par le Publicain aux bouleutes défaillants et dont les pauvres (ou un pauvre[1]) ont l'aubaine, c'est, dans le *Coq*, le festin chez Eukratès, décliné par Thesmopolis au profit de Mikyllos (les conteurs juifs ne savent plus que le bénéficiaire de l'insolite libéralité du Scélérat n'est pas un mendiant quelconque, mais le Pauvre voisin du Riche). Le deuil public d'Ascalon, récompense de la bonne œuvre du Publicain, reproduit les honneurs rendus par Sicyone, suivant le *X^e^ Dialogue des Morts,* à la dépouille mortelle de Kratôn.

Le Talmud nous rend donc une création typique de l'optimisme rationaliste de l'École de Platon : la moralité du Riche et du Pauvre, par où est montré que la justice divine pèse toute action, établit avec une rigoureuse minutie le doit et l'avoir de chaque compte particulier, et qu'aucun caprice n'égare les infaillibles décrets qui s'exécutent sur cette terre et au delà.

De l'œuvre préménippéenne il ne subsiste, en langue hellénique, que la parodie écartelée de Lucien. Mais qu'on n'attribue pas au hasard la conservation par d'humbles répliques araméennes et hébraïques du monument que la patrie d'Héraclide a négligé. L'esprit grec, au cours des siècles qui précèdent l'ère chrétienne, s'est de plus en plus détourné des conceptions qui avaient inspiré les mythes de Platon et la Divine Comédie héraclidienne. L'antique patrimoine commun aux mystères, à l'orphisme et au pythagorisme, délaissé, sauf en des milieux restreints, sur le sol natal, a été recueilli par le judaïsme alexandrin, puis palestinien, et les Juifs du Talmud, dépositaires apparents de la théodicée de *Job,* sont surtout les héritiers de la théodicée plus subtile dont le dernier mot est ἐν ᾅδου ἡ κρίσις.

1. Le singulier, qui est primitif, subsiste dans la variante où le Riche laisse tomber un pain.

## CHAPITRE III

## LA LÉGENDE ÉGYPTIANISÉE

### I. — LE ROMAN DE SIOSIRI

Le récit démotique. — 1. Sous le règne du Pharaon Menkhpra[1] Siamon, une lutte à armes magiques éclate entre les souverains d'Égypte et d'Éthiopie. Le sorcier éthiopien Hor, fils de la Négresse, exerce ses maléfices contre Siamon, mais le thaumaturge égyptien Hor, fils de Penesche, triomphe du magicien étranger, qui est contraint à la fuite et doit s'engager à ne pas reparaître en Égypte pendant quinze cents ans.

2. Les siècles passent. C'est Ramsès II qui règne, et Khamoïs est l'héritier de la couronne. Mehwesekht, femme du prince Khamoïs, n'a pas d'enfant. Un rêve lui prescrit de servir à son mari une potion (?) composée à l'aide d'un plant de *šw* dont l'emplacement est révélé; elle obéit, et Khamoïs la rend mère. Un autre rêve annonce à Khamoïs qu'il aura un fils auquel est promise une grande destinée. Siosiri naît, et ses premières années sont marquées par une merveilleuse précocité.

3. L'Enfant conduit dans l'*Amenthès* (Enfer) de Memphis son père Khamoïs.

4. Quand Siosiri a atteint l'âge de douze ans, sa science magique éclipse celle des scribes memphites les plus savants.

5. Survient le nécromancien éthiopien, Hor fils de la Négresse qui s'apprête à reprendre contre Rhamsès II les machinations d'autrefois. Devant une grande assemblée réunie au Palais royal de

1. Sans doute orthographe fautive (comme l'a remarqué Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, p. 54, note à IV, l. 1) pour Men-kheper-ra, le prénom de Touthmès III, dont l'association à Siamon constitue un nom de fantaisie.

Memphis, Siosiri réduit à néant l'entreprise de l'ennemi; il lui suffit pour confondre le Fils de la Négresse de lire un document scellé apporté par l'Éthiopien et que celui-ci porte sur lui. La pièce scellée contient la relation même de l'antique duel d'Hor fils de Penesche avec le fils de la Négresse.

Puis Siosiri enseigne à l'assistance qu'il est la réincorporation de ce Hor qui jadis a sauvé le Pharaon; sachant que sa présence sur terre est redevenue nécessaire, il a voulu renaître pour parachever son œuvre. L'ennemi éthiopien est cette fois anéanti.

6. Cela fait, soudain, Siosiri disparaît du monde des vivants, célébré par Ramsès et pleuré par Khamoïs qui lui voue un culte.

Tel est, brièvement résumé, le long Roman en deux vies qui occupe le plus important assurément des monuments de la littérature égyptienne tardive: le texte démotique, malheureusement dégradé en partie[1], du papyrus DCIV du British Museum, publié et traduit par Griffith[2], retraduit intégralement par Maspero[3], partiellement par Revillout[4], et G. Möller[5].

Le manuscrit de Londres, resté isolé jusqu'à présent[6], a été écrit

1. Le manuscrit est mutilé en tête, et la narration commence brusquement à l'avertissement à Mehwesekht endormie; tout le début est très détérioré, et la première partie du Voyage à l'Enfer est détruite à quelques mots près.

2. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* (1909): transcription et traduction littérale, pp. 142-207, traduction plus libre, pp. 42-66. — Nous avons rétabli les faits dans l'ordre chronologique. Dans le document démotique, l'histoire de la première vie de Hor-Siosiri est révélée par la lecture du document scellé devant l'Assemblée de Memphis. Le récit de la naissance et de l'enfance occupe pl. I, 1-15; la Descente à l'Amenthès, I, 15 — II, 27; la scène de l'Assemblée, III, 32 — VII, 3.

3. Le compte rendu très développé que Maspero a consacré, *Journal des Savants*, 1901, pp. 473-504, à l'ouvrage de Griffith contient une traduction à peu près complète qui a passé avec peu de modifications dans les *Contes populaires de l'Égypte ancienne* (3ᵉ éd. et suivantes).

4. Revillout, *Revue Égyptologique*, XII (1907), pp. 110-113 (*Les révélations faites dans le Temple de Ptah au père et à la mère de Siosor*; *conception, naissance et enfance de celui-ci*) et t. XIII (1911), pp. 29-38 (*La vision de Setme sur l'Amenti*). La traduction comprend I-II, 26.

5. G. Möller, ap. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (*Abh. Ak. Berlin*, 1918, VII), pp. 63-68. La traduction comprend I, 15 — II, 27.

6. Une histoire de la naissance et de l'enfance de Siosiri est racontée dans le devoir d'écolier publié par Spiegelberg, *Demotische Texte auf Krügen*, p. 52 (transcription et traduction, p. 18-19). Mais ce débris est trop fragmentaire et obscur pour qu'on puisse en faire état.

au cours de la seconde moitié du premier siècle après J. Ch.[1]. Le copiste reproduit, sous une forme détériorée[2], une œuvre littéraire qui avait une histoire déjà assez longue. L'original (composé, suivant l'opinion commune[3], en Basse-Égypte) est certainement antérieur de plusieurs générations à notre papyrus : Maspero en plaçait la rédaction « quelques années avant ou après le Christ[4] », mais nous verrons que rien ne s'oppose à la datation de Gressmann et Möller qui remontent jusqu'à la période ptolémaïque[5].

Les titres qu'ont proposés Griffith (*The Tale of Khamuas and his son Si-Osiri*) et Maspero (*L'Histoire véridique de Satmi-Khamoïs et de son fils Sénosiris*) ou Revillout (*Le Roman du Setme*) ont l'inconvénient de mettre au premier plan Khamoïs qui n'est qu'un comparse. Nous adoptons celui de *Roman de Siosiri*[6].

## II. — SIOSIRI ET PYTHAGORE

LA THÉORIE DE L'ORIGINE ÉGYPTIENNE DU ROMAN DE SIOSIRI. — Maspero est le premier qui ait entrepris d'analyser l'œuvre touffue du conteur démotique, et il est resté le seul qui l'ait examinée en toutes ses parties. Après l'avoir, dans son essai de 1901[7], décomposée dans un certain nombre de thèmes, il s'est arrêté, à partir de la IIIe édition de ses *Contes populaires*[8], à une division en deux Contes, une *Descente à l'Amenthès* ayant pour héros Siosiri et un *Duel des*

1. Le document démotique est écrit au verso d'un recueil de pièces rédigées en grec et datées de l'an 46-47 ; et les caractères paléographiques indiquent que c'est pendant le demi-siècle qui suit le règne de Claude qu'un scribe a réemployé le papyrus (Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 474 ; Gressmann-Möller, *l. c.*, p. 62). — W.-Max Müller (*Orient. Literaturz.*, 1902, c. 440) croit même pouvoir assurer, d'après les indices fournis par l'écriture, que la copie n'est pas postérieure à l'époque de Néron et de Vespasien.

2. Gressmann et Möller (*l. c.*, pp. 43-59) ont soupçonné qu'en quelques parties notre texte offre un remaniement déjà éloigné du prototype démotique ; nous fournirons une preuve décisive de la dégradation, *infra*, p. 192.

3. Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 491 ; Gressman-Möller, *l. c.*, pp. 37-43 ; Spiegelberg, *Demotische Texte auf Krügen*, p. 1.

4. Maspero, *l. c.*, p. 490.

5. Gressmann-Möller, *l. c.*, pp. 32, 37, 59.

6. Déjà Maspero, *l. c.*, p. 498 a employé occasionnellement le titre de *Conte de Sénosiris*.

7. *Journal des Savants*, 1901, p. 491 et suiv.

8. Maspero, *Contes populaires*, 3e éd., pp. IX et XII.

*Magiciens* ayant pour protagoniste Hor fils de Penesche, Contes qui auraient eu une existence séparée avant d'être ramenés à l'unité par le rédacteur qui a identifié les deux personnages distincts en supposant que Siosiri est la réincarnation de Hor. Gressmann[1] s'est rallié à cette dissection du *Roman de Siosiri* en deux narrations élémentaires reliées par un récit-cadre.

Il est à peine besoin de montrer l'insuffisance de cette hypothèse initiale. Pour cumuler sur une seule tête deux histoires différentes, point n'est besoin d'imaginer une palingénésie. On connaît en tous pays d'innombrables exemples de contamination, mais jamais, même dans les littératures dominées par l'idée de la transmigration (et ce n'est certes pas le cas de l'égyptienne[2]), personne ne s'est avisé, pour produire un résultat facile à atteindre par des moyens plus simples, de l'expédient que Maspero a attribué au rédacteur démotique. Retour sur terre d'un sage du temps jadis, conception entourée d'un apparat étrange, enfance marquée d'une précocité surhumaine, mémoire d'une vie antérieure qui est révélée à une Assemblée solennelle, disparition miraculeuse, ce sont là des traits singuliers qui n'ont pas été rassemblés par un compilateur soucieux de fabriquer un prologue et un dénouement communs à un récit de Voyage aux Enfers et un conte de magie.

Maspero a donc méconnu l'importance des éléments intermédiaires en décomposant l'œuvre en deux contes autonomes que relierait une intrigue subalterne. Il ne s'est pas moins mépris en cherchant à démontrer point par point, l'origine égyptienne des thèmes (Réincarnation, Naissance, Enfance, Descente à l'Amenthès, Duel des Magiciens) entre lesquels il a divisé le vaste ensemble démotique.

De ces thèses de Maspero, celle qui affirme l'égyptianité de la Descente à l'Amenthès, partie capitale du récit démotique, a été implicitement acceptée par tous ceux qui depuis 1901 ont abordé le document démotique, notamment Erman[3] et Moret[4]; elle fait encore loi pour Gressmann qui sans se prononcer sur les éléments intermédiaires, à ses yeux insignifiants, proclame l'origine égyptienne de

1. Gressmann, *l. c.*, p. 31.
2. Cf. *infra*, p. 176.
3. Erman, *Aeg. Religion*, 2[e] éd., pp. 250-252.
4. Moret, *L'Immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne* (*Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXIX), pp. 82-86.

l'ensemble de la *Descente à l'Amenthès* comme du *Duel des Magiciens.*

Toutefois Maspero lui-même, puis Gressmann ont apporté de sensibles atténuations à l'hypothèse égyptienne intransigeante qui avait été formulée d'abord. Dans la Préface de la troisième édition des *Contes populaires,* Maspero ne considère plus l'épisode infernal comme un bloc homogène, et admet la possibilité d'emprunts partiels[1]. Un plus grand pas encore a été fait par Gressmann qui a signalé dans le tableau de l'Assemblée la présence d'éléments helléniques[2] et a conclu que le système des récompenses et des peines exposé dans cette partie du *Roman* est le résultat d'une fusion des croyances égyptiennes et de la doctrine orphico-dionysiaque. Mais cette concession de Gressmann à l'hellénisme, si importante qu'elle soit, n'apporte qu'un correctif insuffisant à la thèse de l'égyptianité.

A examiner les argumentspositifs qui ont été produits à l'appui de l'origine indigène de l'ensemble du *Roman de Siosiri,* nous constaterons que sur les points essentiels les analogies invoquées sont illusoires et que la part de l'Égypte se réduit soit à un coloris habile répandu sur des matériaux d'emprunt, soit à l'insertion d'éléments secondaires. Sous le vernis superficiel, à côté des additions qui jurent avec le contexte, nous trouverons un tissu composite dont nous avons déjà démêlé les principaux fils. Nous constaterons que, dans la *Descente à l'Amenthès* même, l'influence hellénique déborde de toutes parts les limites restreintes que lui a assignées Gressmann, et que toute cette partie du *Roman* est une copie maquillée de la Katabase pythagorisante. Pour l'histoire de Siosiri dans son ensemble nous verrons qu'en son noyau, elle est, depuis la naissance et l'enfance jusqu'à la comparution devant l'Assemblée de Memphis et à la Disparition, un pastiche de la biographie légendaire de Pythagore. L'épisode du *Duel des Magiciens,* encastré dans la scène de l'Assemblée de Memphis, nous conduira dans un monde tout autre, mais qu'on ne sera pas surpris de trouver mêlé à la légende du Messie de Crotone ; c'est, rétorquée contre l'étranger, l'histoire biblique de la lutte de Moïse contre les sorciers du Pharaon.

La Réincarnation. — Pour démontrer que « le thème de la renaissance était très vieux en Égypte lorsque l'auteur du *Conte de*

1. Maspero, *Contes populaires*, 3e éd., p. XI.
2. Gressmann, *l. c.*, pp. 37, 42, 43, 59.

*Sénosiris* s'en servit[1] », Maspero a tiré argument de deux faits. D'abord de la vieille doctrine, non encore éteinte entièrement à l'époque romaine[2], qui voulait que l'âme défunte gardât la liberté de revenir sur terre (*sortir au jour*) et pût revêtir à cette fin « n'importe quelle forme il lui plairait, celle d'oie ou d'hirondelle, de vanneau, de héron, de serpent, d'homme même ou plutôt de dieu à forme humaine ». Mais les promenades passagères de l'âme oiseau, de l'âme reptile, ou de l'âme qui a pris l'apparence d'un dieu n'ont rien de commun avec la naissance d'un homme en chair et en os qui vit pleinement une nouvelle existence terrestre. — Ensuite de la donnée du *Conte des Deux Frères* : Bata renaît sous forme de taureau quand on fait absorber à son cadavre son « cœur » au préalable enfermé dans l'acacia ; sa femme adultère fait égorger le taureau dont le sang donne naissance à deux perséas ; un copeau de perséa entre dans la bouche de la meurtrière et la rend mère, et Bata renaît ainsi de son ennemie. Mais toutes les phases de cette aventure se déroulent à la surface du monde des vivants ; le « cœur » ne quitte à aucun moment la terre d'Égypte, et le personnage qu'il anime garde du début à la fin le nom de Bata.

Les données habilement groupées par Maspero ne rendent donc pas compte du cas de Siosiri : dans les « transformations », il n'y a point de renaissance véritable ; dans l'histoire de Bata, point de vraie mort. Le magicien Hor, fils de Penesche, qui meurt, reste pendant des siècles dans l'Amenthès et renaît, conscient de sa première vie et de son existence de mort, sous le nom de Siosiri, fils de Khamoïs, n'a pas de parallèle en Égypte.

## I. — Naissance et Premières années.

La Naissance. — ...[3] Voulant repasser de l'Amenthès au monde

1. *Journal des Savants,* 1901, p. 492.

2. Les formules relatives aux transformations gardent une large place dans les papyrus funéraires contemporains de *Siosiri* (v. le papyrus de Berlin, *Orient. Literaturzeitung*, 1914, 145 et suiv.) mais il est bien douteux que ces vieux textes transcrits par tradition répondent à une croyance encore vivante.

3. Nous avons noté (p. 172, n. 1), que le début du papyrus est détruit et que la partie du récit antérieure au rêve de Mehwesekht a disparu. On ne peut rétablir avec certitude le contenu de l'exposition manquante, la restitution de Mas-

des vivants, Hor désincarné entre dans un plant de schoenanthe[1] qui pousse sur la Montagne d'Héliopolis ou de Memphis[2], près d'une pièce(?) d'eau appartenant à Khamoïs. La princesse Mehwesekht apprend par un songe qu'elle devra cueillir ce plant et en tirer une potion(?) qu'elle fera prendre à son mari[3]. Elle obéit, Khamoïs s'approche d'elle et elle conçoit[4]... A son tour, l'époux est favorisé d'un rêve prophétique : sa femme est enceinte d'un fils qu'on devra nommer Siosiri (*Fils d'Osiris*) et dont grands seront les [miracles[5]].

Autant les points de contact sont rares et peu probants entre ce récit et les monuments égyptiens[6], autant ils sont continus avec la tradition sur Pythagore.

La dernière partie de ce récit nous est bien connue. C'est l'histoire

pero (*Contes populaires*, 3e éd., pp. 131-132, jusqu'à *on lui parlait, disant*) est tout à fait arbitraire, cf. p. 177, n. 6.

1. Le végétal *šw* est d'identification incertaine (Griffith rend le mot par *melon*, Maspero par *coloquinte*, Revillout par *melon* ou *courge*). J'emprunte la traduction « schoenanthe » à V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e éd., p. 143.

2. Le texte (VIII, 2) est ici surchargé et porte « la montagne d'Héliopolis, de Memphis ». La mention d'Héliopolis paraît primitive, Memphis a dû être ajouté par un copiste qui, considérant que toutes les péripéties du *Roman* ont pour théâtre la capitale, a pensé que c'est près de là que devait croître le schoenanthe (une montagne à l'est d'Héliopolis apparaît aussi VI, 10, mais dans un épisode qui n'a nulle relation à l'histoire de la Naissance).

3. Ces événements sont connus en partie par la révélation de Siosiri à l'Assemblée de Memphis (VII, 2-3) et en partie par les premières lignes conservées du récit (I, 1-9).

4. Je retranche les détails ajoutés par le conteur égyptien : le mari munit Mehwesekht d'une amulette de grossesse (cf. Plutarque, *De Iside*, 65) et prononce pour la préserver des formules magiques (Khamoïs était réputé l'auteur d'ouvrages de sorcellerie, Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 425, n. 1). Le caractère adventice de ces traits ressort de la place qu'ils occupent avant l'annonciation qui révèle à Khamoïs la grossesse de sa femme.

5. Restitution évidente de Griffith, suivi par Maspero.

6. Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 493 et p. 475, n. 1, en dehors de l'assimilation du plant de *šw* avec le copeau de perséa du *Conte des Deux Frères* n'alléguera qu'un rapprochement du rêve prophétique de Khamoïs avec l'événement historique connu par la stèle (Prisse d'Avennes, *Monuments*, pl. XXVI *bis*) du grand-prêtre Pscherenptah, contemporain de Cléopâtre : le grand-prêtre, s'étant endormi dans le Temple d'Imhotep, reçoit du dieu la promesse d'un fils (c'est d'après la stèle de Pscherenptah que Maspero a construit sa restitution des préliminaires du rêve de Mehwesekht : visite de la princesse au temple d'Imhotep, requête au dieu).

de l'Annonciation à Mnésarque suivant Apollonios, de l'Annonciation à Amram suivant Josèphe, chez qui déjà une apparition remplace l'oracle de la Pythie.

| | | |
|---|---|---|
| Προεῖπεν ἡ Πυθία... τὴν δὲ γυναῖκα κύειν τε ἤδη καὶ τέξεσθαι παῖδα τῶν πώποτε κάλλει καὶ σοφίᾳ διοίσοντα καὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον ἐσόμενον. | Ὁ δὲ θεός... ἐφίσταται κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ... καὶ... ἔλεγε... ὁ παῖς γὰρ οὗτος τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ'ὅσον μενεῖ χρόνον τὰ σύμπαντα τεύξεται παρ' ἀνθρώποις[2]. | Satmi se coucha une nuit [et eut un rêve] ; on lui parlait, disant : Mehwesekht, ta femme, a conçu [de toi] ; l'enfant qui naîtra, [on l'appellera] Siosiri, nombreux seront ses [miracles]. |
| Ὁ δὲ Μνήσαρχος... ἀποτεκούσης αὐτῆς (sc. Παρθενίδος) τὸν γενόμενον υἱὸν Πυθαγόραν προσηγόρευσεν ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προσηγορεύθη αὐτῷ[1]. | [Détail inacceptable pour Josèphe qui, comme Philon, s'en tient à l'étymologie du nom indiquée par *Exode* II, 10 : la fille de Pharaon nomme l'enfant Moïse, parce qu'il a été sauvé des eaux.] | Mehwesekht mit au monde un enfant mâle... et Khamoïs [appela] l'enfant Siosiri selon ce qu'on lui avait dit [dans son] rêve[3]. |

Pour retrouver le prototype grec du rêve de Mehwesekht et de ce qui s'ensuit, il faut grouper des données éparses dont la réplique égyptienne montre l'enchaînement. Rappelons-nous[4] que dans l'histoire de la naissance d'Apollonios de Tyane, décalque de celle de Pythagore, la jeune mère sur le point d'accoucher reçoit du dieu, dans un rêve, l'ordre de cueillir des fleurs, qu'elle obéit et que la naissance a lieu, à ce qu'il semble, près de la source sacrée de Zeus Asbamaios. Mêmes personnages que dans le *Roman de Siosiri :* le dieu qui envoie l'ordre, la jeune femme qui obéit. Même décor : le voisinage d'une source ou pièce d'eau, elle-même localisée, dans le texte démotique, près d'une montagne[5]. Même geste de l'élue : elle cueille une plante (ou des plantes). L'anecdote tourne court chez Philostrate : les fleurs cueillies sont abandonnées sur l'herbe, surveillées par des servantes, et il n'en est plus question. Dans le texte démotique au contraire le schoenanthe joue un rôle capital : c'est lui qui abrite l'âme de Hor remontant des profondeurs de l'Amen-

1. Jamblique 5-7.
2. Josèphe, *A. J.*, II, IX, 3, §§ 212-216.
3. I, 6-8.
4. V. *supra*, p. 15.
5. Absente de l'histoire de la naissance d'Apollonios de Tyane, la montagne appartient au paysage de la nativité d'Apollon, v. *supra*, p. 14, n. 3.

thès et aspirant à se réincarner en Siosiri, et c'est après que la plante miraculeuse a été absorbée par Khamoïs que Mehwesekht devient mère. Entre la version de Philostrate, où l'ordre du dieu est incompréhensible et où les fleurs ne servent à rien, et celle du conte démotique, qui assigne au schoenanthe une fonction peut-être étrange mais essentielle, l'avantage est manifestement à celle-ci, qui garde à la scène la signification qu'elle a perdue chez Philostrate, et nous apprend que le songe ordonnant la cueillette de la plante et la cueillette elle-même sont préliminaires à la conception et non à l'accouchement.

Il faut donc insérer dans la légende pré-apollonienne de la naissance de Pythagore un complément dont Philostrate pouvait faire soupçonner l'existence, mais ne nous révélait pas le contenu : Parthénis, sur l'invitation d'un dieu qui est sans doute Apollon, va cueillir une plante dans laquelle réside l'âme qui jadis anima Euphorbe et après un long séjour dans l'Hadès doit renaître à la vie mortelle ; l'ayant absorbée, Mnésarque engendrera Pythagore.

La présence d'un pareil épisode dans la Légende n'étonnera pas ceux qui sont familiarisés avec une croyance qui appartient au plus vieux fonds de la pensée indo-européenne (attestée pour l'Inde brahmanique[1], elle a laissé des traces dans le rituel romain[2] et l'orphisme[3]) mais qui s'est gardée chez les Pythagoriciens avec une remarquable ténacité : Pline[4] sait qu'ils estiment que les fèves sont les réceptacles des âmes des morts. Deux témoignages recueillis au IVe siècle permettent de préciser la doctrine. Aristote déjà nous

1. La Vallée Poussin, *Revue biblique,* 1906, p. 373, n. 2, résume ainsi, d'après Abel Bergaigne, la doctrine brahmanique : « Le corps subtil qui a quitté le corps grossier, après des voyages divers vers la lune ou le soleil, descend par la pluie dans les plantes et de là passe avec les aliments dans l'organisme du générateur ». Parmi les plantes figure la fève mais elle n'a pas dans l'Inde brahmanique le monopole que lui attribuent les pythagoriciens. Cf. le texte du *Chandogya Upanisad* (cité par Windisch, *Buddhas Geburt* (*Abh. Sächs. Ges. der Wiss.*, XXVI, II, p. 74) : « les âmes destinées à renaître tombent avec la pluie, et renaissent riz et grains, herbes et arbres, sésames et *fèves.* »

2. Varron, ap. Nonius, p. 104 (cf. Wünsch, *Frühlingsfest der Insel Malta,* p. 35 ; Boehm, *De symbolis pythagoreis*, p. 14) : aux Lémuries, on jette hors de la maison une poignée de fèves *ac dicunt se lemurios domo extra januam ejicere.*

3. Kern, *Orphic. Fragm.*, p. 62, n° 219 et p. 301, n° 291. Wünsch, *l. c.*, p. 33, a signalé l'importance de cette concordance de l'orphisme et aussi des mystères d'Éleusis (Porphyre, *De abst.*, IV, 16) avec le pythagorisme.

4. Pline, XVIII, 118.

apprend que les Pythagoriciens assimilaient la fève d'une part à l'organe de la génération, et de l'autre aux portes de l'Hadès, parce que c'est la seule plante dont la tige n'ait pas de nœuds[1]. Plus explicite encore est le fragment poétique dont le premier et les deux derniers vers nous ont été conservés par un ancien scoliaste d'Homère[2], le premier étant déjà cité par Héraclide le Pontique[3]; c'est par l'intermédiaire de la fève que s'opère le retour sur terre des âmes défuntes qui aspirent à revoir le soleil, de sorte que goûter au grain qui contient l'esprit des ancêtres en voie de migration, c'est manger la tête de ses parents :

ἶσον τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων

διὰ τὸ

ψυχῆς αἰζηῶν βάσιν ἔμμεναι ἠδ' ἀναβαθμὸν
ἐξ Ἀΐδαο δόμων, ὅταν αὐγὰς εἰσανίωσιν.

Le « schoenanthe » cueilli par la princesse Mehwesekht est donc, très ingénieusement acclimatée en Égypte[4], la fève, et toute l'histoire du plant, réceptacle de l'âme renaissante, était sûrement partie intégrante d'une forme du *Roman* plus ancienne qu'Apollonios. Appartenait-elle déjà à la tradition des pythagoriciens du IVe siècle? On peut soutenir qu'ils ont raconté que la plante, taboue pour le commun des mortels, avait été indiquée, par un décret spécial de la divinité, aux privilégiés destinés à être les parents charnels du Bienfaiteur des hommes. Mais peut-être aussi la fantaisie d'un conteur ingénieux comme était Heraclide n'a-t-elle pas été étrangère à la composition de ce conte singulier.

LES DEUX NATURES. — Le nom de *Fils d'Osiris* pourrait indiquer

1. Diogène Laërce, VIII, 34; cf. Delatte, *Études*, pp. 37 et 293.

2. Le texte a passé dans les *Schol. Townleyana Il.*, XIII, 589 et Eustathe, p. 918; nous le reproduisons tel qu'il a été établi par Nauck, *Éd.* de Jamblique, p. 232, cf. Delatte, *Etudes*, pp. 23 et 36-38.

3. Texte transcrit *Recherches*, p. 32, où nous avons noté p. 34 que l'anecdote contée par Héraclide a elle-même fait fortune parmi les Égyptiens indigènes et qu'on la retrouve dans le *Grand papyrus magique démotique.*

4. La plante *šw*, qu'elle réponde au schoenanthe ou à toute autre plante, n'a aucun rapport avec la fève, mais dans le vocabulaire botanique de l'Égypte il n'y avait pas de mot qui fût plus apte a rendre l'idée du plant de fève, conduit par lequel l'Hades restitue les âmes au monde des vivants. Il y avait en effet une variété de *šw* désignée par une expression qui veut dire en réalité « *šw* des pays occidentaux » mais peut signifier également « *šw* de l'Amenthes ». La substitution de *šw* à κύαμος est une spirituelle adaptation, plus fidèle qu'une traduction littérale.

que pour le narrateur égyptien le fils de Khamoïs était en même temps un être divin, et il serait tentant de supposer que par le nom de Siosiri porté par celui qui dans sa première vie s'appelait Hor[1], on a voulu désigner le dieu Hor, fils d'Osiris, celui-là même que dans l'Égypte grecque on identifiait à Apollon. Mais il n'est pas certain que l'adaptateur égyptien ait eu pareil dessein : dans l'histoire de Siosiri, Osiris joue un rôle accessoire qui n'implique aucune parenté entre Siosiri et lui (il exauce, en tant que souverain de l'Amenthès, la prière de celui qui demande à renaître[2]). D'autre part il n'est guère probable que le nom de Hor, fils de Penesche, ait évoqué pour le lecteur égyptien le dieu Horus. Il est prudent de ne pas conclure des deux noms que le récit a fait nettement place en Siosiri à la nature divine à côté de la nature humaine[3].

Le Roman démotique ne peut donc rien enseigner directement sur cette nature divine de Pythagore évasivement indiquée par Jamblique, discrètement annoncée dans le pastiche de Philostrate et dont il reste peut-être, dans la question que soulève Philon au sujet du *nous* de Moïse[4], un vestige. Il nous aidera cependant à éclairer le point resté obscur. Par cela seul qu'il a conservé dans son intégrité le récit de la réincarnation du Pythagore humain, il met sur la voie d'une réplique orientale, qui, associant à cette histoire celle d'une descente de l'élément divin, a chance de nous restituer en entier le tableau que l'on soupçonne par Apollonios et Philon.

Rappelons les données du problème. Nous savons d'après ce que Jamblique a gardé d'Apollonios que Pythagore est fils de Mnésarque et de Pythaïs, mais que d'autre part la Samienne s'est appelée Parthénis jusqu'au jour où son mari a eu la révélation de sa maternité encore ignorée et qu'un lien mystérieux unit à Apollon l'« âme » de Pythagore ; nous entrevoyons ainsi qu'en Pythagore il y a une âme humaine qui a passé par la mort et que l'acte générateur d'un couple humain a rendue à un corps, et un esprit procédant de « l'hégémonie apollinienne ». Le Roman démotique nous a fait connaître comment la tradition antérieure à Apollonios concevait les conditions de la procréation humaine : l'âme enfermée

1. La synonymie des deux noms a été relevée par Griffith, *High Priests*, p. 43.
2. Pl. VII, l. 1 du texte démotique.
3. Il est fort douteux que la partie initiale du papyrus ait contenu quelque information sur un élément divin de la personne de Siosiri.
4. Cf. *supra*, p. 139, n. 4.

dans l'Hadès remonte par le végétal sacré que Mnésarque absorbe, puis l'union conjugale la fait passer dans le sein de l'épouse. Il reste à déterminer les circonstances de l'opération divine.

Il faut aller jusqu'à l'Iran sassanide pour découvrir un doublet qui reproduise le complexe et caractéristique assemblage d'éléments eux-mêmes singuliers dont Jamblique nous donne une image affaiblie : la Légende de la naissance de Zoroastre.

Les Zoroastriens racontaient ainsi[1] la venue de leur Prophète :

Un rayon de la *Gloire divine* (hvarenô), destiné par l'intermédiaire de Zoroastre à éclairer le monde, descend, d'auprès d'Ormuzd, dans le sein de la jeune Dughdo que par la suite épouse Pourushaspo[2]. Le *génie* (frohar) de Zoroastre est enfermé dans un plant de haoma que les Amshaspand transportent au haut d'un arbre qui s'élève au bord de la rivière Daitya[3] sur la montagne Ismuwidjar[4]; le haoma, cueilli par Pourushaspo est mélangé par ses soins et par ceux de Dughdo à un lait d'origine miraculeuse[5], et le liquide est absorbé par Pourushaspo[6]. De l'union de la dépositaire de la Gloire divine avec le détenteur du frohar descendu dans le *haoma* naît le Prophète[7].

Le frohar contenu dans le haoma absorbé par Pourushaspo correspond à l'âme entrée dans le schoenanthe assimilé par Khamoïs (= Mnésarque), le hvarenô au mystérieux élément apollinien. Les détails accessoires coïncident trait pour trait. Le haoma iranise la fève[8] comme le schoenanthe la naturalisait égyptienne; le fleuve

1. L'exposé qu'on va lire suit de près James Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. LXXVIII. — Le texte capital est celui du *Dinkard* (Livre VII, ch. 1) rédigé au IXe siècle, mais qui paraît dériver du *Spand* de la collection sassanide (J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t III, p. XIII, Darab-Dastur Peshotan, *Dinkard*, t. XIII, pp. X et suiv.). Le *Dinkard* est complété ou rectifié sur certains points par Schahrastani (trad. Haarbrücker, I, p. 281, reproduite par Spiegel, *Leben Zarathustras* (*Sitzungsb. Ak. München*, 1867, I), p. 47, n. 46).

2. *Dinkard*, VII, 1, 1-3.

3. *Ib.*, 22 et suiv., 29.

4. Schahrastani, *l. c.*

5. *Dinkard*, *l. c.*, 30-46. Ce lait produit par des vaches qui n'ont pas porté contient les principes matériels du corps de Zoroastre, véhiculés par la pluie du voisinage d'Ormuzd jusqu'aux plantes broutées par les vaches.

6. Schahrastani, *l. c.* (dans le *Dinkard*, 47, la potion est bue par les deux parents).

7. *Dinkard*, *l. c.*, 48-52.

8. Sous l'influence d'une tradition avestique (*Yasna*, IX, 13).

Daitya est l'adaptation à la topographie zoroastrienne de la nappe d'eau que Philostrate localise près du temple de Zeus Asbamaios et que le démotique transpose en pièce d'eau de Setme, et le Mont Ismuwidjar reproduit la « Montagne d'Héliopolis », elle-même copie lointaine, sans doute, du Cynthe délien. La narration pehlvie se superpose donc au schéma d'ensemble offert par l'esquisse d'Apollonios; en particulier, ce qui est dit des vicissitudes du haoma se superpose à l'épisode que nous avons mis en lumière grâce à la réplique démotique de la fève[1]. Il est donc légitime de demander à l'histoire du *hvarenô* un complément d'informations sur les circonstances laissées délibérément dans l'ombre en Jamblique 8, et on reconnaît sans peine que la légende zoroastrienne dessine d'un trait net ce qui chez Jamblique est exposé en vagues linéaments : le rayon dérivé des lumières infinies du Très-Sage Seigneur descend dans le sein de Dughdo avant qu'elle ne soit la femme de Pourushaspo.

Dans l'être spirituel de Zoroastre il y a donc deux éléments distincts; le hvarenô, plus sublime et proprement divin, et le frohar. Mots et notions spécifiquement iraniens. Mais il y a tout lieu de supposer que la légende de Zoroastre n'est que l'écho de la Légende de Pythagore[2] et que la couleur locale iranienne est ici surajoutée. Qu'on se rappelle qu'Alexandre d'Abonoutikhos, le systématique

1. Il est singulier que la ressemblance des récits démotique et iranien ait échappé à Maspero qui connaissait fort bien la Légende de la Naissance de Zoroastre (*Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, t. III, p. 573).

2. On pourrait certainement concevoir, l'identité des deux Légendes de la Naissance ne faisant pas de doute, que la tradition est primitive en Iran et que c'est une vieille légende de Zoroastre qui a passé en Grèce et a pénétré dans la Légende de Pythagore soit à l'époque hellénistique (l'Apocryphe pythagorisant de Zoroastre, sur lequel v. *Recherches*, p. 81, serait un intermédiaire plausible), soit même à l'époque d'Héraclide (cette solution agréerait sans doute aux partisans de l'hypothèse de W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 134, cf. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. III, p. 651, sur l'influence profonde de la doctrine de Zoroastre sur Platon et l'Académie). Mais il n'y a pas de trace certaine du conte pehlvi dans l'*Avesta* (les contacts de *Yasht*, XIX, 56-57 et 79-82 et de *Yasna*, III, 2 et IX, 13, n'ont pas la valeur de preuve que leur attribue James Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 40, n. 1 et p. 89, n. 39, t. III, p. LXXVIII, n. 2 et 4) et on est d'autant plus fondé à ramener le récit du *Dinkard* à un modèle grec que des œuvres congénères manifestent une influence analogue : l'*Arta Viraf Nama* reproduit en son ensemble — division de l'Autre-Monde en Lieu des Bons, des Méchants et des Neutres — et en des détails caractéristiques — système des peines — la doctrine de la Katabase de Pythagore (cf. Norden, *Aeneis Buch VI*, 2e éd., p. 459); le *Zardtusht Nâma*

imitateur de Pythagore, dit posséder une âme sujette à la métempsycose et un esprit prophétique venu de Zeus, c'est-à-dire, suivant la terminologie néo-pythagoricienne attestée par Plutarque, Pseudo-Archytas et Nouménios[1], une *psyché* et un *nous,* et l'on n'aura pas de peine à retraduire les deux mots : *frohar* répond à l' « âme » et *hvarenô* à l' « l'intelligence ».

Le pastiche iranien achève ainsi de nous faire connaître la fiction complexe que Jamblique, taillant encore dans le récit déjà atténué d'Apollonios, a réduite à sa plus simple expression : naissance du fils d'un couple humain, descente sur terre d'une essence spirituelle qui procède directement d'Apollon.

Mais il est temps de revenir au *Roman* démotique, d'où nous sommes partis pour cette incursion vers un Orient plus lointain.

L'ENFANCE. — Quand Siosiri [eut un an], on lui eût donné deux ans ; quand il eut deux ans, on lui en aurait donné quatre[2]. [... .......] sans voir l'enfant Siosiri, tant était grand l'amour qu'il inspirait. Il devint grand, il devint fort... Il [en savait] plus que le scribe chargé de lui donner l'instruction... Il conversa (?) avec les scribes de la maison [de vie] dans [Memphis] ; étonnement du monde par lui[3].

Les lacunes n'ont pas assez nui au texte pour qu'on ne reconnaisse un tableau de l'enfance taillé sur le patron de Jamblique 9-10, complété par la Vie de Moïse. Le trait caractéristique de l'enfant qui paraît le double de son âge nous est déjà apparu chez Jehuda ben Ilai, plus fidèle rapporteur de la tradition que Josèphe[4]. Mais surtout probant est ce qui est dit de la merveilleuse précocité intellectuelle, et les yeux les plus prévenus ont aperçu le caractère particulier de ce trait : « Si, a dit Maspero[5], le petit Sénosiris, dès le berceau, se distingue par sa précocité, c'est qu'il n'en est pas à sa première naissance et n'a de l'enfant que le masque ; *il apprend moins qu'il ne se*

(*Le Livre de Zoroastre* publié et traduit par Frédéric Rosenberg, v. 1300-1305, p. 65 de la traduction) connaît une vision de l'Autre-Monde qui révèle à Zoroastre le renversement posthume de la condition du mauvais Riche et du bon Pauvre.

1. V. *supra,* p. 8.

2. La lecture « quatre » est due à Revillout (Griffith et Maspero proposaient « trois »).

3. I, ll. 10-13. Les compléments sont empruntés à Maspero, avec peu de changements.

4. *Supra,* p. 141.

5. *Journal des Savants,* 1901, p. 493.

*souvient* ». Maspero ne songeait pas à Philon, chez qui nous avons lu que Moïse semblait non apprendre, mais se souvenir, il songeait moins encore au prototype grec du Moïse alexandrin : pourtant, par une pénétrante intuition, il a retrouvé la formule de l'*anamnèsis*.

## II. — La Descente a l'Amenthès.

Le récit. — Siosiri n'a pas encore douze ans quand il conduit Khamoïs à travers l'Amenthès de Memphis.

Un jour le père et le fils sont occupés à faire leurs ablutions pour se rendre à la fête quand passent deux convois funèbres : on célèbre en grande pompe les obsèques d'un Riche, tandis qu'un Pauvre est mené en terre, roulé dans une natte, sans qu'un seul ami suive. Naïvement Khamoïs se récrie sur le bonheur du Riche qu'on ensevelit au milieu des lamentations. Siosiri lui fait entendre qu'il est dans l'erreur. Puis le récit est interrompu par une lacune de onze lignes, où on lisait sans doute que Khamoïs prie son fils de le mener à l'Amenthès, et que Siosiri consent, à la condition que son père ne révèle à personne ce qu'il aura appris ; ensuite venait la première partie du voyage jusqu'à la quatrième salle de l'Amenthès.

Les trois premiers compartiments étaient très brièvement mentionnés : dans le discours final de Siosiri, récapitulation de tout l'essentiel du voyage infernal, il n'est question que des patients de la quatrième et de la cinquième salles, d'où l'on doit conclure qu'aucun détail n'était fourni sur les habitants des trois premières. On peut cependant supposer que ces trois salles étaient, comme les deux suivantes, affectées aux Coupables, — car à partir de la sixième salle aucun supplice n'est plus décrit — et que l'absence d'informations sur les premiers compartiments n'est pas fortuite[1].

Quand le récit reprend, les Voyageurs sont parvenus à la quatrième salle ; ils y voient, à côté d'hommes qui tressent des cordes que des ânes dévorent[2], d'autres qui cherchent à saisir des aliments et des boissons qu'on les empêche d'atteindre. Dans la cinquième salle, Khamoïs voit les mânes vénérables en leur place[3], ceux contre qui

1. Cf. *infra*, p. 190, n. 1.
2. La mention des tresseurs de corde figurait dans le texte détruit, ct. II, 16.
3. Les « mânes vénérables » surprennent dans la cinquième salle ; le lieu des bienheureux est plus loin.

il y a plainte se tiennent à la porte en suppliant, tandis qu'un patient subit un supplice atroce: il est couché sous la porte même dont le pivot s'enfonce dans son œil droit.

Rien n'est dit des morts qui doivent peupler la sixième salle[1].

Dans la septième salle, trône Osiris qui préside au Jugement des Morts. Dressée en face du Tribunal, la Balance pèse les mérites et les démérites. Les Méchants sont livrés à la Mangeuse, et leur âme est détruite[2]. Les Bons sont appelés à devenir juges du Tribunal infernal et leur âme va au ciel. Les Moyens iront « servir » Sokar-Osir. Tout près d'Osiris, Khamoïs remarque, à une place d'honneur, un homme revêtu de fin lin.

Et Siosiri, marchant devant son père, lui explique les spectacles qui viennent d'être décrits. L'homme de distinction aperçu auprès d'Osiris, c'est le Pauvre qui sur terre fut malheureux ; dans la pesée, le plateau de ses mérites a été le plus lourd ; s'il est vêtu de fin lin, c'est qu'on lui a attribué le trousseau funéraire du Riche, qui n'est autre que le misérable qui souffre la torture du gond de porte. Ceux qui tressent les cordes que dévorent les ânes ressemblent aux hommes laborieux grugés, leur vie durant, par leurs femmes ; après leur mort ils ont été reconnus méchants et on leur a assigné un destin analogue à celui qu'ils avaient eu sur terre. Ceux qui tentent vainement de saisir les nourritures qui leur échappent ressemblent aux hommes que sur terre la divinité empêche de trouver leur vie ; à eux échoit pareillement une destinée posthume modelée sur leur existence terrestre. A qui sur terre a fait le bien, on fait le bien ; à qui a fait le mal on fait le mal, c'est la loi immuable.

Siosiri et Khamoïs remontent, la main dans la main, par un chemin différent de celui qu'ils ont pris à l'aller. Khamoïs est rempli d'émerveillement, mais déplore de ne pouvoir révéler à quiconque ce qu'il a appris dans l'Amenthès.

La théorie de l'égyptianité. — En preuve de l'origine égyptienne de la Descente à l'Amenthès, on fait flèche[3], à défaut de monument

1. Le texte dit seulement que Khamoïs voit les dieux du [Tribunal] des gens de l'Amenthès qui se tenaient à leur poste. Il y a sans doute ici une confusion, car un peu plus loin les Dieux du Tribunal sont placés dans la septième salle, où ils entourent Osiris, et cette localisation exclut la précédente.

2. Idée égyptienne en contradiction avec la notion des châtiments durables exprimés dans le reste du récit.

3. Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 498.

plus authentique et plus ancien, de l'épisode final du petit Roman du roi Rhampsinite qui se compose chez Hérodote II, 122 de deux parties : le Conte du Roi et de l'adroit Voleur, et le Voyage de Rhampsinite à « ces lieux d'en bas que les Grecs estiment être l'Hadès ». Piètre ressource. Les contes égyptiens d'Hérodote ne renferment que par accident des éléments qui proviennent de l'information indigène[1]. De l'histoire de Protée, qui précède immédiatement celle de Rhampsinite, Maspero a reconnu qu'elle « est tout au plus l'adaptation égyptienne d'une tradition grecque »[2]. Dans l'histoire même de Rhampsinite, tout le noyau de l'épisode de l'adroit Voleur est, comme l'ont remarqué déjà Otfried Müller et von Gutschmid[3], un travestissement de l'histoire de Trophonios et d'Agamédès[4]. La visite de Rhampsinite à l'Hadès, qui s'intercale entre cette historiette et l'exposé de la prétendue doctrine égyptienne de la métempsycose[5], doit, comme le contexte, être réputée de fabrique grecque ; on n'est aucunement surpris de la trouver dans

1. Gaston Paris, *Le Conte du Trésor du Roi Rhampsinite* (écrit en 1874, publié en 1907, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LV, pp. 151 et 267), a très judicieusement observé, contre Maspero, que les contes dont Hérodote est plein « partent plutôt de l'imagination des Grecs... qu'ils n'appartiennent à la tradition égyptienne » et que « les interprètes auxquels s'était adressé le voyageur étaient sans doute des Grecs établis en Égypte, et non des natifs ayant appris le grec. »

2. Maspero, *Contes populaires*, p. XXIX.

3. O. Müller, *Orchomenos*, p. 88 et suiv. ; von Gutschmid, *Philologus*, t. X, p. 654 (= *Kleine Schriften*, t. I, p. 87) ; Duemmler, *Ann. Inst. Corr. Arch.*, 1885, p. 130 ; Studniczka, *Kyrene*, p. 6 ; Herzog, ap. Horneffer, *Der Junge Platon*, p. 160. Cf. Frazer, *Pausanias*, IX, 37, 5.

4. L'origine égyptienne de l'histoire du trésor de Rhampsinite garde pourtant des partisans parmi les égyptologues (W. Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten*, p. 20) et les hellénistes. Wilamowitz a imaginé (*Hom. Untersuchungen*, p. 186 ; cf. Kern, ap. Pauly-Wissowa, I, 721 et Robert, *Griech. Heldensage*, I, p. 123) que l'histoire de Rhampsinite a passé d'Égypte à Cyrène, où vers le premier tiers du VIe siècle, elle aurait été hellénisée. Cette hypothèse invraisemblable a déjà été repoussée par Duemmler.

5. Hérodote II, 123 : les Égyptiens croient que l'âme est immortelle, et qu'elle passe après la mort par des formes d'animaux terrestres, de poissons et d'oiseaux pour revenir au bout de trois mille ans dans un corps humain. Cette doctrine que certains Grecs (II, 81 montre qu'Hérodote songe aux orphiques et aux pythagoriens) auraient empruntée à l'Égypte, n'est autre qu'une variante de la théorie orphique et pythagorienne de la métempsycose : l'exposé d'Hérodote est particulièrement proche d'Empédocle (Diels, **21** B, 115), cf. notamment les 3000 années et les 30000 *hores*.

le voisinage d'une aventure à laquelle fut mêlé Trophonios, et sans doute garde-t-elle le souvenir de quelque ancienne Katabase. Le texte d'Hérodote est donc impropre à prouver l'existence en Égypte d'une tradition autonome de la Descente aux Enfers et n'est qu'un témoignage à ajouter à ceux qui établissent la popularité du genre parmi les Grecs du v<sup>e</sup> siècle. Le *Roman* démotique reproduit d'ailleurs une Katabase à deux personnages, d'un type tout différent de la visite qui mène Rhampsinite, voyageur isolé, auprès de Déméter avec laquelle il joue aux osselets[1].

La doctrine illustrée par l'histoire de Siosiri conduisant Khamoïs à l'Enfer de Memphis n'est pas plus égyptienne que le cadre narratif. Comparé au vieil Amenthès, celui que Siosiri montre et explique à son père est un monde nouveau. Survie osirienne pour les défunts protégés par des rites appropriés, destruction définitive pour les autres, telle était la doctrine ancienne. Châtiments parallèles aux récompenses, vie d'outre-tombe uniquement déterminée par les mérites et démérites de l'existence terrestre, tel est l'enseignement du *Roman* démotique. Après Maspero, Erman[2] et Moret[3] ont attribué la constitution du système nouveau à un développement spontané de la pensée égyptienne : mais il n'y a, dans l'abondante littérature funéraire de l'Égypte gréco-romaine, aucun vestige d'une évolution dont l'Amenthès du récit démotique serait le terme et la survivance dans le *Roman* de croyances antiques, comme celle de

1. L'épisode de la partie d'osselets, à la suite de laquelle Déméter remet à son partenaire un χειρόμακτρον d'or, est peut-être de provenance égyptienne : on retrouve quelques-uns de ses éléments dans le *Conte* démotique *de Setne* où Khamoïs (ici nommé Setne) envahit la tombe d'un magicien, en qui subsiste une vie fantomatique et finit par conquérir le Livre sacré de Thot (Maspero, *Contes populaires*, 3<sup>e</sup> éd., p. 117) et dans l'historiette contée par Plutarque, *De Iside*, 12, où Hermès-Thot gagne à la Lune le soixante-douzième de ses feux.

2. Erman, *Aeg. Religion,* 2<sup>e</sup> éd., p. 252. Erman a d'ailleurs nettement caractérisé les différences qui opposent au vieil osirianisme le système général de la rémunération posthume propre au *Roman* : « Osiris réside bien encore dans l'Amenthès avec son cortège, mais désormais ce sont uniquement les œuvres de l'homme qui décident de son destin ; au pécheur ne servent ni cercueil, ni amulettes, ni ouschebtis, on lui enlève tout ce trousseau funéraire pour le donner à un pauvre qui fut homme de bien. Le monstre de l'Enfer sévit toujours et continue à dévorer les âmes, mais l'imagination populaire a créé pour les méchants des peines qu'ils endurent en dépit de leur anéantissement. »

3. Moret, *L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne* (*Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXIX), p. 85.

la destruction immédiate et totale des méchants, ne saurait prouver que la croyance nouvelle est sortie de la croyance ancienne. L'extrême gaucherie avec laquelle sont rendues les notions étrangères à la tradition indigène montre au surplus qu'elles font partie d'un monde d'idées que le narrateur égyptien a peine à assimiler. Nous sommes en présence d'un emprunt, auquel la décadence, sensible à la fin de l'époque ptolémaïque, du vieux système de la rétribution [1], avait préparé un terrain favorable.

La Descente a l'Amenthès et la Katabase pythagoricienne. — Le voyage à l'Amenthès de Memphis est un décalque exact de la Katabase.

Même plan général. Les voyageurs traversent l'Amenthès de part en part, avec une halte au Tribunal infernal. Le Discours final récapitulatif ne fait pas défaut, mais le rédacteur démotique a mêlé, de façon peu heureuse, l'explication des tableaux particuliers restés jusque là sans commentaire à la théorie générale de la rétribution [2].

Mêmes détails typiques. Siosiri marche en avant (II, 9) comme la Sibylle de l'*Énéide* et comme Mithrobarzane. Le retour s'effectue comme dans l'*Énéide* et la *Nécyomantie,* par une route autre que l'aller (II, 24). Le visiteur est, comme chez Lucien [3], tenu de garder le silence sur les secrets qu'il a pénétrés dans l'Autre Monde (II, 26).

Même cadre topographique. Les surcharges et les obscurités du récit égyptien ont beau oblitérer le tableau par endroits : on distingue encore les cinq salles aperçues en premier lieu par les Voyageurs, où des coupables subissent leur peine; la septième salle réservée aux bons; une sixième salle, d'affectation mal définie, mais dont il y a tout lieu de supposer qu'elle a originellement servi de résidence aux âmes moyennes. Cet Amenthès, divisé en sept compartiments correspondant à trois classes, c'est l'Hadès tripartite du *Gorgias,* de Virgile, de Denys d'Halicarnasse, de Lucien, avec la subdivision en

1. Un des monuments les plus remarquables de l'affaiblissement du pouvoir de la doctrine osirienne est l'inscription de Pscherenptah; cf. I. Lévy, *Rev. Archéol.,* 1913, t. II, p. 88, n. 1.

2. Cette théorie de la rétribution (II, 23) fait elle-même double emploi avec la description du Jugement infernal (II, 6-9) qui contient des détails négligés dans le Discours final : II, 6-9, envisage les trois catégories, tandis que II, 23 oppose simplement les Bons aux Méchants.

3. *Nec.,* 2, cf. *Énéide,* VI, 266-7.

cinq du Lieu des Impies, comme dans le modèle réfléchi par les *Histoires Véritables* et l'*Apocalypse* hébraïque *d'Isaïe*[1].

Sur un point le Roman démotique s'écarte intentionnellement de la topographie originelle qui plaçait le Tribunal des Morts en dehors et en avant du séjour des âmes défuntes qui ont subi le Jugement : Osiris rend ses arrêts dans la salle même qui sert de demeure aux âmes vertueuses. Déplacement déterminé par l'accommodation aux idées indigènes : l'Égyptien identifie le lieu où il souhaite vivre sa vie posthume au service d'Osiris à la Salle des Deux Vérités où siège le dieu justicier.

Les supplices. — La galerie des patients est réduite à trois figures ou groupes, mais, malgré les médiocres dimensions du tableau, la confusion est ici extrême. L'intrusion d'un motif égyptien, la dégradation d'une partie du récit qui était encore intacte dans le prototype démotique dont notre papyrus offre un remaniement ont déterminé de profondes perturbations.

Trois sortes de patients, avons-nous dit :

Des gens qui tressent des cordes[2] que des ânes dévorent derrière

1. A première vue, le *Roman* démotique paraît plus éloigné de la Conception des *Histoires Véritables,* où Lucien ne visite que la cinquième des îles des impies, que de celle de l'*Apocalypse,* où Isaïe parcourt les cinq cercles : il semblerait que Siosiri et Khamoïs traversent les cinq salles. Pourtant un détail du démotique fait penser aux *H. V.* : aucune information n'est fournie sur les trois premiers compartiments, de même que Lucien, passant au large des quatre premières îles, s'abstient de rien dire du destin de ceux qui y sont enfermés. D'autres traits sont peu favorables à l'idée que Siosiri et son père parcourent d'un bout à l'autre des salles disposées en enfilade. Dans la description de la cinquième salle il est question des coupables qui se tiennent *à la porte* et d'un grand coupable vautré *sous la porte :* ces spectacles peuvent être vus en passant et n'exigent pas que le spectateur pénètre à l'intérieur. D'autre part, quand il s'agit de cette salle, le seul des cinq premiers compartiments dont le texte conservé raconte l'approche, le démotique emploie un terme ambigu (*šmw r*) que Maspero rend par « lorsqu'ils arrivent à la cinquième salle » et qui s'oppose à l'expression employée pour les salles suivantes (ils arrivent *à l'intérieur* de la sixième, de la septième salle) : ce qui semble indiquer qu'arrivant au cinquième compartiment les voyageurs n'ont pas dû s'avancer jusqu'à l'intérieur et se sont arrêtés à la porte. Le démotique pourrait donc représenter sous une forme effacée la conception de l'entrée interdite commune à Jamblique 178, à Virgile et à plusieurs répliques rabbiniques (cf p. 161, n. 3).

2. Les premiers traducteurs ont rendu inexactement ce membre de phrase. La lecture véritable a été établie simultanément par G. Möller, ap. Gressmann, *l. c.,* p. 67, n. 21 et I. Lévy et H. Sottas, v. *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Sc. Phil.,* 1918, p. 61 et *Rev. Égyptol.*, I (1919), pp. 134 et 267.

eux[1]; ils ressemblent aux hommes qui sur terre, sous la malédiction du dieu, travaillent nuit et jour pour leur subsistance ; mais comme leurs femmes les volent par derrière, ils n'ont pas de pain à manger. — D'autres qui tâchent vainement d'atteindre aliments et boissons, et sont l'image des malheureux que, leur vie durant, le dieu a empêchés de trouver leur vie. — Enfin, isolé, le Riche condamné à recevoir dans l'œil le pivot de la porte infernale.

Les tresseurs de cordes représentent à plusieurs exemplaires l'Oknos que, dans la *Nekyia* de la Leskhè cnidienne de Delphes, Polygnote avait peint tressant une corde qu'une ânesse dévorait au fur et à mesure. Oknos, explique Pausanias[2], était un homme laborieux, dont la femme était dépensière et gaspillait ce qu'il gagnait. Le conteur égyptien suit ici[3] une source apparentée à celle où Pausanias a trouvé la description de la figure d'Oknos et l'interprétation par le bon travailleur qu'a grugé la gaspilleuse. Les expressions du démotique marquent un désarroi fort compréhensible : on n'a pas encore réussi à élucider ce que Polygnote a voulu représenter par Oknos[4], et l'insertion de cette figure énigmatique dans l'Hadès héraclidien est sans doute le fait d'un remanieur grec tardif qui n'a pas senti qu'elle était dépaysée dans le Tartare de la tradition pythagorisante et que le cas d'Oknos, pauvre homme qui est une victime et non un coupable, échappe au système. Il y a donc des circonstances atténuantes à l'erreur commise par l'adaptateur quand il ajoute à ce que nous savons par Pausanias que les fautes de ces mal mariés ont pesé plus lourd dans la balance de l'Amenthès que leurs bonnes œuvres et qu'ils ont été condamnés à la continuation du sort misérable qu'ils avaient enduré sur terre.

Cette première erreur remonte peut-être à la rédaction démotique initiale, dont l'auteur a été désorienté par l'interpolation de l'épisode

1. Les mots mal compris par Griffith ont été interprétés par Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 476.

2. Pausanias, V, 29, 2 ; cf. Plutarque, *De tranquill. animi*, 14 ; Pline, XXXV, 137 ; Suidas, s. v. ὄνου πόκαι ; Properce, V, 3, 21-22.

3. C'est à Jules Baillet, *Revue Universitaire*, 1902, t. I, p. 253, que revient le mérite d'avoir aperçu la parenté du récit démotique avec l'épisode d'Oknos chez Pausanias ; mais il s'est mépris en tirant du rapprochement la conclusion, inspirée par Diodore de Sicile, que la figure d'Oknos a été empruntée par la Grèce à l'Égypte.

4. Cf. en dernier lieu, F. Boll, *Archiv für Religionsw.*, t. XIX, p. 151.

d'Oknos. Mais le prototype démotique est sans doute innocent des grossières confusions qui suivent.

Au sujet de ceux qui s'épuisent sans profit à atteindre aliments et boissons, le Papyrus donne en effet la même explication que pour les « oknos » : ce sont des malheureux qui ont vécu dans la misère, et qui, en expiation de fautes non décrites, sont condamnés à recommencer dans l'Amenthès à mourir de faim. Celui qui a écrit cela a perdu pied[1] : il ne sait plus qu'il s'agit des Riches, et, transférant le supplice de Tantale sur des anonymes dont le crime n'est pas qualifié, il impose au Riche le supplice inadéquat du gond de porte.

Le prototype démotique contenait sans aucun doute ce dernier trait, associant curieusement aux châtiments tirés du vieux fonds mythologique de la Grèce le motif indigène de la torture par le gond de porte[2], mais ce n'est pas le Riche qu'il frappait ainsi : la réplique juive paradoxalement conservée par Pierre de Cluny[3] enseigne que c'est le Tyran (= Pharaon) qui subissait cette peine étrange, d'où il résulte que le supplice de Tantale restait correctement attribué, dans l'arrangement égyptien primitif, au mauvais Riche.

Nous sommes hors d'état de dire si, dans l'œuvre du premier adaptateur démotique, l'ample collection des supplices qu'offrait le modèle grec était déjà limitée aux personnages d'Oknos, du Riche et du Tyran. Ce n'est de toute manière pas le caprice qui a déterminé la conservation de ces trois types. Les deux derniers tenaient

1. Et il a entraîné Gressmann à de bizarres ratiocinations (*l. l.*, p. 34).

2. Un des monuments les plus archaïques de l'art égyptien, le seuil de pierre de Hiérakônpolis (Quibell, *Hierakonpolis*, pl. 3), représente un ennemi prosterné sur la nuque de qui pivote le gond d'une porte de ville ou de palais. L'évidente filiation archéologique entre le seuil d'Hiérakônpolis et le *Roman* démotique, que plus de trente siècles séparent (le rapprochement des deux pièces si dissemblables est dû à Griffith, *High Priests*, p. 46) a été invoquée en faveur de l'idée que le supplice *infernal* du gond de porte appartient lui-même à l'ancienne croyance égyptienne. En réalité, rien n'est plus propre que ce trait épisodique à faire comprendre en quelles étroites limites est confiné dans la version démotique l'emploi des motifs indigènes. L'Égypte ne fournit qu'un élément matériel : l'image qui à Hiérakônpolis représentait un ennemi maîtrisé (cf. Gressmann, *l. c.*, p. 39) ne s'est pliée à la signification d'un châtiment d'outre-tombe que sous une influence étrangère.

3. Cf. *supra*, p. 165.

dans l'action originale un rôle important. Quant à Oknos, si régulièrement associé aux Hydrophores dans la littérature et les monuments figurés[1], il a fort bien pu occuper, dans une forme dérivée du *Roman* grec, une place en vue qui le signalait à l'attention : dans le débris hébraïque de l'*Apocalypse d'Isaïe,* les Hydrophores habitent le *premier* compartiment et il est vraisemblable qu'Oknos, dans le modèle, leur tenait compagnie ; l'*Apocalypse d'Isaïe* et le *Roman démotique* semblent les témoins complémentaires de la réunion d'Oknos et des Porteurs d'eau, sans doute nommés en tête d'une énumération des grands coupables.

Les Âmes moyennes. — La rapide description du sort des âmes moyennes montre l'embarras de l'adaptateur devant un tableau pour lequel sa palette n'a pas de couleurs : ceux dont les mérites balancent exactement les fautes « serviront Sokar-Osir ». L'expression s'applique proprement à la condition favorisée de ceux qui obtiennent l'immortalité osirienne[2] ; peut-être lui attachait-on parfois une nuance de modestie qui la rendait propre à exprimer une condition quelque peu inférieure.

Les Bienheureux. — Le Pauvre, Juste parfait, réside dans le septième et dernier compartiment comme Khorô de Milet ἐν κύκλοισιν ἑβδόμοις, conception plus voisine de la source que celle des Apocalypses juives, où la Géhenne et l'Éden sont eux-mêmes divisés en sept, et où le Pauvre réside dans le septième et dernier compartiment de l'Éden. Le Pauvre occupe un rang fort élevé auprès d'Osiris, place d'honneur correspondant à celle qui échoit à Mikyllos « parmi les meilleurs ».

Des Bons en général il est dit qu'ils « prendront place parmi les dieux du Tribunal du Maître de l'Amenthès, et que leur âme ira au ciel ». Ils deviendront donc Juges au Tribunal infernal, suivant la doctrine platonicienne que nous avons retrouvée chez Virgile et Lucien, et jouiront de l'immortalité céleste, conformément à Platon, Héraclide, Denys d'Halicarnasse. L'écrivain démotique mêle des plans différents, mais déjà le modèle grec a pu rapprocher les deux conceptions[3].

1. Diodore de Sicile, I, 97 ; cf. les monuments réunis par Höfer, art. *Oknos* du *Lexikon* de Roscher.

2. Cf. I. Lévy, *Cinquantenaire de l'École des Hautes-Études,* p. 277 et *Recueil Champollion,* p. 615.

3. L'*Hercule furieux* de Sénèque, où abondent les souvenirs d'une Katabase

Le Riche et le Pauvre. — En dehors de l'application au Riche d'un supplice de toute façon impropre, le récit démotique paraît avoir conservé les lignes générales de l'anecdote avec une exactitude remarquable. La vue des deux cortèges détermine le départ pour l'Amenthès du Père et du fils. Il est probable que sur ce point le *Conte* démotique reproduit, de plus près encore que les contes juifs, le modèle dont gardent sans doute la trace les allusions de Lucien aux Riches morts depuis peu, que le Visiteur a connus sur terre[1].

## III. — La Scène de Memphis.

Siosiri a douze ans. — Du Voyage à l'Amenthès jusqu'à l'Assemblée, il s'écoule un intervalle dont la durée n'est pas précisée. Une rapide indication nous apprend que tout en grandissant l'enfant continue à donner la preuve d'une éclatante supériorité sur les plus habiles. « Quand il eut douze ans, il n'y avait [scribe] à Memphis qui pût lui [tenir tête] dans la lecture des livres de magie (II, 27). » C'est en raccourci l'histoire de Pythagore à Milet, Thalès, le grand Sage, étant représenté par les hiérogrammates de Memphis. Le chiffre d'années est, suivant toute apparence, celui même que la légende grecque attribuait à Pythagore[2].

L'Assemblée. — La grande scène de Memphis est faite de matériaux disparates[3]; pourtant un noyau hellénique transparaît.

Le sorcier Hor, fils de la Négresse, vient d'Éthiopie, porteur d'un défi : les magiciens du Pharaon devront lire le contenu d'un document qu'il détient. Le très-sage Khamoïs s'avoue vaincu, mais Siosiri confond l'adversaire en donnant à haute voix lecture de la lettre scellée, qui raconte comment s'engagea jadis le conflit du souverain d'Éthiopie secondé par le sorcier Hor, et de Siamon, et de quelle manière Hor, fils de Penesche, repoussa l'attaque du fils de la Négresse. La lecture achevée, l'enfant merveilleux révèle qu'il est Hor fils de Penesche, retourné sur terre, après quinze siècles passés

tardive d'Héraklès, juxtapose à titre d'alternative les deux conceptions de la félicité posthume : vel caelum petit vel laeta felix nemoris elysii loca judex futurus (v. 743-5).

1. Cf. *supra*, p. 169.
2. Cf. *supra*, p. 19.
3. Cf. *infra*, p. 201.

dans l'Amenthès, pour sauver une seconde fois l'Égypte. On voit que le sorcier éthiopien, qui a dessein d'humilier les thaumaturges d'Égypte, leur impose le déchiffrement d'un écrit qui proclame sa déconvenue ancienne et sa propre honte : manifestement, des éléments se mêlent ici qui jurent d'être accouplés. Les pièces de comparaison montrent que l'histoire du défi des souverains et celle de la lettre scellée étaient d'abord indépendantes : celle-ci reste voisine d'un modèle qui nous est conservé, celle-là garde quelques contacts avec certaines narrations grecques sans rapport direct avec Pythagore, mais dont l'équivalent se trouvait sans doute dans une forme disparue de la Légende du Samien.

La Lettre scellée. — Lecture par le jeune sauveur d'une lettre scellée et récit par le héros du séjour dans l'Amenthès qui a précédé sa réincarnation : c'est la séquence qui nous est apparue, grâce au rapprochement de Diogène VIII, 41, de Tertullien et du Scoliaste de Sophocle, dans l'histoire de l'Assemblée de Crotone suivant Hermippe[1].

Roi d'Éthiopie contre Pharaon. — Plutarque[2] nous a gardé dans son *Banquet des Sept Sages* un récit dont les grands rôles sont, sous des noms d'un autre âge, tenus par les personnages de l'histoire du roi d'Éthiopie contre le Pharaon secondé par Siosiri. Amasis, mis au défi par le roi d'Éthiopie de boire la mer, fut tiré de ce mauvais pas par Bias qui lui conseilla de demander qu'au préalable l'autre empêchât les rivières de se déverser dans la mer ; à son tour, Amasis embarrasse l'adversaire par une série de questions (qu'y a-t-il de plus ancien ? de plus beau ? etc.) auxquelles l'interpellé ne trouve que de faibles réponses, corrigées par Thalès. L'arrangement de Plutarque est d'une maladresse insigne[3] : pour faire de l'historiette un épisode du Banquet des Sept Sages célébré à Corinthe, il a dû imaginer que c'est par une seule et même lettre qu'Amasis soumet à Bias le défi du roi éthiopien, et expose la série des devinettes que par riposte il a proposées à l'adversaire. Dans les récits analogues (on a de longue date[4] rapproché du *Banquet* la *Vie du Sage Ahiakar*

1. Cf. *supra*, p. 133.
2. Plutarque, *Conv.* 6 et 8.
3. La gaucherie et les invraisemblances de la relation du *Banquet* ont été relevées par Volkmann, *Leben und Schriften des Plutarch*, p. 201 et C. Hauck, *Plutarch von Chaeronea der Verfasser des Gastmahls der 7 Weisen*, p. 17.
4. Cosquin, *Revue Biblique*, 1899, p. 66.

et la *Vie d'Ésope,* ainsi que l'histoire du « jeune garçon » Abdémon de Tyr[1], qui, suivant Ménandre d'Éphèse, sut résoudre les énigmes posées au roi Hiram par le roi Salomon), la seconde manche ne s'engage qu'à l'issue d'une première passe, et le Roi n'a pas recours aux avis de sages lointains qu'il faut consulter par correspondance, mais s'adresse sur place à un conseiller qui dirige la défense et la contre-attaque. Il est bien probable que dans le modèle travesti par Plutarque, Amasis utilisait la subtilité d'esprit d'un Grec qui se trouvait résider à sa cour, peut-être Thalès, qu'une tradition bien connue mène en effet en Égypte[2]. Le *Conte* démotique invite à supposer que d'après une autre version, sans doute antérieure, c'est Pythagore, que nous savons avoir été amicalement accueilli par Amasis[3], qui jouait le rôle partagé dans le *Banquet* entre Bias et Thalès; il était aisé de lui prêter le jeu des « combles », car l'auteur de Jamblique 83 lui attribue un catalogue de τί μάλιστα construit à l'imitation des Sept Sages.

Divers indices paraissent confirmer cette hypothèse. Plutarque note[4] que le message d'Amasis à Bias, apporté par un habitant de Naucratis, était « cacheté ». L'indication est de bien faible utilité, et l'on est tenté de penser qu'elle est le vestige atrophié d'une association au Défi des souverains de l'épisode de la lettre scellée (on notera que dans l'histoire d'Ésope et d'Ahiakar il y a également une histoire de « cédule cachetée[5] »).

D'autre part, le récit de Ménandre d'Éphèse sur le « *jeune gar-*

1. L'histoire de Salomon, Hiram et Abdémon a été racontée avec quelque détail par Dios (Josèphe, *Contre-Apion,* I, 17, § 114-115; *A. J.*, VIII, v, 3, §§ 148-149), plus brièvement par Ménandre (*Contre-Apion,* I, 18, § 120; *A. J.*, VIII, v, 3, § 146). Alors que Dios voit en Abdémon un Tyrien d'âge mûr (τύριον ἄνδρα) Ménandre conserve l'information relative à la jeunesse d'Abdémon (παῖς νεώτερος, souvent mal interprété, est rendu correctement par Cosquin, *l. c.*, et Th. Reinach, *Trad.* du *Contre-Apion*).

2. Textes réunis par Zeller-Nestle, *Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 259, note.

3. Cf. *supra*, p. 23.

4. Plutarque, *Conv.* 2.

5. L'expression ne figure pas dans la *Vie d'Ésope* qui indique simplement que Nektanébo eut à ouvrir le document (πρὶν ἀνοιχθῆναι τὸ γραμματεῖον), mais elle répond certainement à l'intention du narrateur et La Fontaine l'a introduite à bon droit dans sa charmante paraphrase de Planude (la version d'Ésope comme celle d'*Ahiakar,* ch. VII, est d'ailleurs le résultat d'une contamination du thème de la lettre scellée avec celui du « défi à qui mentira le mieux », cf. Cosquin, *Revue Biblique,* 1899, p. 73).

*çon* » Abdémon, auxiliaire d'Hiram de Tyr contre Salomon, enseigne que l'ingénieux conseiller qui sauva la mise de son roi est, dans une forme du Conte des souverains jouant aux énigmes comme dans le démotique, un enfant : or Pythagore débarquant en Égypte est, dans le Roman qu'on devine sous le récit d'Apollonios, un παῖς, et on a fort bien pu lui prêter un exploit semblable à celui que Ménandre d'Éphèse attribue à Abdémon.

## IV. — La Disparition.

Sa tâche achevée et l'Éthiopien maléfique anéanti, Siosiri « s'évanouit comme une ombre, de sorte qu'on ne le vit plus ».

Ainsi Pythagore et aussi Moïse ont quitté leurs fidèles. L'apothéose constitue ici une conclusion brusquée : l'adaptateur démotique, se hâtant vers le dénouement, a annexé l'Ascension à la scène de l'Assemblée. Le récit est sommaire, mais l'hommage dont Ramsès salue la Disparition « il n'y a jamais eu en Égypte de scribe comme Siosiri, et il n'y en aura jamais de pareil » constitue un dernier et expressif rappel du modèle grec, car il reproduit, transférée il est vrai sur la personne du héros disparu[1], la formule finale du récit de l'Assemblée conservé par Nicomaque[2], celle où les Crotoniates proclament que par Pythagore leur est venu « le don le plus précieux que les dieux aient jamais envoyé et enverraient jamais ».

## V. — Le prototype du Roman de Siosiri.

Nous pouvons maintenant définir le rapport de la partie jusqu'à présent étudiée du *Conte de Siosiri* aux monuments classiques subsistants de la Légende de Pythagore. Nous n'avons qu'une réplique incomplète, puisque le récit démotique fait tomber le rideau sur la scène de l'Assemblée marquée par la lecture de la lettre scellée, et ne garde des événements postérieurs que la mention de la Disparition. Mais ce que nous possédons suffit à situer l'œuvre grecque dont le papyrus égyptien nous a révélé un pastiche curieusement réussi.

Elle comporte deux grands épisodes : une *Descente à l'Hadès* qui a de proches affinités avec celle que nous connaissons par Lucien et

1. Cf. *infra*, pp. 204-205.
2. Jamblique 30, cf. *supra*, p. 35.

Virgile, et une *Assemblée de Crotone* suivant la forme que suppose la parodie d'Hermippe, mais qui est surchargée d'un *Défi des Souverains* pour nous nouveau. Des scènes du début, l'*Histoire de la Naissance* est d'un type non exactement représenté dans les sources grecques, mais dont des linéaments épars restent reconnaissables chez Apollonios (Jamblique et Philostrate) ; la brève indication sur l'*Enfant à douze ans* est le résidu de la Légende de Pythagore et Thalès. La Disparition enfin reproduit le fait essentiel de la scène du *sténôpos*.

Ce sont en somme les incidents réunis dans la légende préhermippienne qui, comme nous savons[1], a toute chance de remonter à l'*Abaris*. Mais ce n'est pas l'*Abaris* qui a servi directement de modèle. Héraclide ne peut guère être rendu responsable ni de l'introduction parmi les patients du Lieu des Impies de l'Oknos de Polygnote interprété suivant la tradition recueillie par Pausanias[2], ni de l'annexion du Défi des Souverains à la légende de Pythagore ; il serait imprudent de présumer qu'il a connu l'Hadès septuple commun au démotique et aux *Histoires véritables*, mais étranger au groupe des écrits ménippéens de Lucien comme à Virgile. Différence capitale avec l'*Abaris* : l'unique débris conservé de l'écrit d'Héraclide enseigne que le héros descendant à l'Hadès est un *neanias*, non un enfant. Or Siosiri n'a pas douze ans quand il mène à l'Hadès son père et le fait que c'est l'illustre magicien Khamoïs qui joue le rôle subordonné du Visiteur, simple élève, accentue, par le renversement paradoxal de l'ordre naturel des choses, la merveilleuse supériorité du petit garçon. Siosiri n'a guère plus de douze ans quand, par son triomphe à l'Assemblée de Memphis, il mérite d'être appelé le meilleur hiérogrammate qui fut et serait jamais. La question est de savoir si ce report à l'enfance des deux hauts faits, et le choix, comme comparse de la Descente à l'Hadès, du père de l'enfant sont des innovations de l'adaptateur égyptien ou s'ils ressortent à un modèle grec.

On peut tirer un argument, en faveur de cette dernière alternative, du récit de Ménandre d'Éphèse qui indique que dès l'époque alexandrine le motif de la précocité du conseiller sauveur faisait corps avec l'histoire du défi des souverains dont le duel du roi d'Éthiopie et de Pharaon est une variante oblitérée. Mais plus pro-

1. Cf. *supra*, p. 134.
2. Cf. *supra*, p. 191.

bant semble un document qui est, il faut l'avouer, de site excentrique et de date étrangement tardive (il a été recueilli il y a moins d'un demi-siècle) mais qui ne peut s'expliquer que comme une réplique abâtardie de la version dont procède le récit du papyrus démotique. Qu'on lise le Conte lituanien enseigné à Brugmann par Eva Baugute, servante au village de Rozelen près de Kowno[1] et on aura la surprise de retrouver, associés dans l'histoire d'un enfant et de son grand-père, tous les épisodes du *Conte de Siosiri* que nous avons ramenés au Roman pré-hermippien de Pythagore.

Le conte lituanien. — 1. Un ermite, sur l'ordre de Dieu, élève un bûcher où il monte et met le feu; le corps est consumé, seul le cœur reste intact.

Le cœur est mangé par une jeune fille qui devient enceinte et deux heures après met au monde un fils.

2. L'enfant parle et marche dès sa naissance.

3. Il demande à son grand-père de l'amener au Sénat (ou tribunal) où est parvenue une lettre que nul ne peut lire, mais que lui se fait fort de déchiffrer.

Tous les sénateurs étaient rassemblés autour de la lettre mystérieuse. L'un d'eux dit : « Laissez lire l'enfant ! » Mais ses collègues s'écrièrent : « Hé quoi, un enfant encore dans les langes réussirait à lire une lettre pareille ! » L'enfant, blessé de ce mauvais accueil, se retire.

4. En route, on rencontre un loup. Le grand-père veut éviter la bête féroce, mais l'enfant prend les guides et fait passer sans encombre la voiture tout à côté du loup.

5. On croise deux hommes qui portent en terre un cadavre tout nu. « Quel ivrogne ils enterrent, dit le grand-père, il n'a sa vie durant pas mérité même un cercueil ! » L'enfant ne répond pas.

Puis on tombe sur un bel enterrement : drapeaux, crucifix, lanternes, cierges. « Vois, mon enfant, les belles obsèques que sa vie a values à celui-là ! » L'enfant ne répond pas.

6. L'enfant marche sur la mer.

7. Il guérit le roi.

1. *Lituaische Volkslieder und Märchen gesammelt* von A. Leskien und K. Brugman, p. 490 (n° 41 des *Märchen*). Le document a été signalé et partiellement rapproché du conte démotique par Radermacher, *Rhein. Museum*, 1920-1924, p. 233.

8. Des pêcheurs, le voyant passer, se disent : « La voiture ferait bien notre affaire ! » L'enfant ne peut les entendre, mais comprend, et leur fait le cadeau désiré.

9. On va plus loin et bientôt l'enfant demande : « Grand-père veux-tu savoir quelle est dans son tombeau la condition de celui qui a été enterré hier en si grande pompe ? » La tombe s'ouvre et il en sort une vapeur infecte.

« Et veux-tu voir le pauvre diable tout nu ? » La tombe s'ouvre et ils voient des cierges qui brillent et des anges qui chantent. Et l'enfant : « Quand on l'a mérité dans cette vie, on est heureux dans l'au delà ; et si l'on se conduit mal, on en est châtié là-bas. »

10. « Et maintenant veux-tu voir le loup ? » (l'histoire tourne court).

Le Roman de Pythagore enfant d'après le Conte démotique et le Conte lituanien. — Sont communs, comme on voit, au démotique et au lituanien : 1 (renaissance consécutive à la manducation de l'objet matériel, réceptacle de l'âme), 2 (précocité physique, plus hyperbolique dans le lituanien), 5 (lecture de la lettre indéchiffrable), 5 et 9 (les deux cortèges, et le Riche et le Pauvre dans l'autre monde). En laissant de côté les autres éléments, dont la physionomie est d'ailleurs par elle-même frappante[1], on constate entre le conte de l' « ermite » réincarné et l'histoire de Siosiri une correspondance trop régulière pour être due à une rencontre fortuite ; un aussi complexe enchaînement d'aventures n'a pas été réalisé indépendamment par deux fois.

Le conte recueilli par Brugman ne peut être qu'un rejeton, paradoxalement conservé dans le folklore des bords du Niémen, d'un Roman de Pythagore enfant identique à celui que représente en dernière analyse notre texte démotique. Quels que soient les canaux par où ce caractéristique ensemble ait pénétré de Grèce en Lituanie, personne ne songera à supposer un crochet par l'Égypte indigène. Le Conte lituanien, bien qu'il hyperbolise en reportant jusqu'aux

1. L'épisode 4+10 est incomplet, mais on y entrevoit une variante de l'histoire de Pythagore et de l'ourse ; l'enfant marchant sur les eaux (6) rappelle Pythagore franchissant le détroit de Messine dans le voyage de Métaponte à Tauroménion ; la guérison du roi (7) est un thème banal, mais qui peut correspondre à un des miracles qui ont valu à Pythagore d'être identifié à Paiôn ; en 8, l'enfant est un liseur de pensées et il rencontre des pêcheurs, auxquels il fait un cadeau, comme Pythagore en Jambl. 142 et Jambl. 30.

premiers jours du héros les miracles de l'enfance, paraît donc attester l'existence, en terrain grec, de l'étape que nous fait connaître le *Roman de Siosiri*: c'est le père de l'enfant merveilleux[1] qui est initié par lui aux mystères de l'Autre Monde et la Descente à l'Hadès, ainsi que la scène de l'Assemblée où est lue la lettre scellée, appartiennent à l'enfance.

Innovation qui achève de donner un air de conte de fées au Roman merveilleux de Pythagore, mais dont il ne faut pas exagérer la gravité. En somme il n'y a là que l'accentuation d'un trait qui appartient au plus vieux fonds de la Légende : étant admis que dès sa naissance, du fait de l'*anamnèsis,* Pythagore était riche de l'expérience de plusieurs vies, qu'à douze ans il éclipsait la sagesse des plus doctes, on était aisément amené à ranger parmi les miracles de l'enfance ou de la première adolescence la Descente à l'Autre Monde et la Lecture de la Lettre fermée[2]. Le pas a été franchi pendant les deux siècles qui suivent Héraclide et c'est au cours de cette période que la Légende de Pythagore enfant a dû s'enrichir, par l'effet d'une attraction fort explicable, de l'épisode du jeune garçon qui résout les énigmes posées par un roi étranger.

## III. — SIOSIRI ET MOÏSE

LE DUEL DES MAGICIENS. — Mais une large portion du *Roman de Siosiri* — elle occupe les deux tiers du livre — est irréductible à la Légende de Pythagore. Il nous faut, pour nous former une idée complète du récit démotique et de sa source immédiate, examiner le *Duel des Magiciens* greffé sur le *Défi des souverains,* avec les formes grecques et orientales duquel il offre un vif contraste : à la place d'une lutte courtoise, à coups de facéties bénignes et de devinettes inoffensives, nous trouvons une lutte violente qui débute par de

1. Dans le Conte lituanien, le grand-père : la vierge-mère n'a pas de mari.
2. Un détail qui subsiste à la fin de l'Histoire de l'Assemblée de Crotone suivant Jamblique 30 pourrait indiquer que la source composite de Nicomaque garde le souvenir d'une étape où l'orateur de la Grande Assemblée était encore Pythagore adolescent. Immédiatement à la suite de la formule « le plus grand bien qui eût été et serait jamais envoyé aux hommes », Nicomaque signale que Pythagore fut appelé le κομήτης venu de Samos, désignation par ailleurs réservée au petit Pythagore vainqueur à Olympie ou à l'éphèbe dont la jeune gloire est célèbre jusqu'à Priène et Milet (Jamblique 11).

brutales voies de fait et se termine par la mort d'un des combattants.

Le récit. — Le roi d'Éthiopie surprend la conversation de trois de ses sujets (des *pestiférés* comme le narrateur égyptien les appelle par mépris, conformément à une vieille tradition[1]), tous trois magiciens. L'un se targue de plonger l'Égypte dans les ténèbres pendant trois jours, l'autre de transporter le Pharaon Siamon en six heures d'Égypte en Éthiopie et de lui administrer les étrivières, le troisième enfin de frapper la terre d'Égypte de stérilité pendant trois ans. Le roi invite le second *pestiféré,* Hor, fils de la Négresse[2], à faire comme il a dit, lui promettant grande récompense en cas de succès.

Le *pestiféré* tient parole, et le Pharaon Siamon se voit infliger une volée de coups de courbache. Mais l'Égypte prend, grâce à Hor fils de Penesche, une première revanche : le roi d'Éthiopie est à son tour bâtonné, et par trois fois. Vaincu dans cette première escarmouche, le *pestiféré* veut avoir raison des Égyptiens à Memphis même, à la cour même de Siamon, mais ici encore il trouvera son maître. L'Éthiopien fait jaillir une flamme de la cour d'audience ; Hor, fils de Penesche, l'éteint ; il produit une nuée telle que nul ne voit plus son frère et son compagnon ; Hor, fils de Penesche, la dissipe ; il interpose une voûte énorme de pierre entre Pharaon et ses sujets ; Hor, fils de Penesche, la supprime. Finalement le nécromancien s'avoue battu et promet de ne pas revenir en Égypte avant quinze siècles.

Telle est l'histoire qui s'est passée à Memphis au temps jadis. Ramsès II régnant, les deux adversaires sont de nouveau en présence, Hor fils de la Négresse sous son premier nom, Hor fils de Penesche sous celui de Siosiri. Mais l'Éthiopien ne s'en tirera pas à aussi bon compte qu'autrefois : un feu magique, évoqué par Siosiri, le consume sur place.

1. Cf. Maspero, *Journal des Savants,* 1901, p. 480, n. 2.

2. « Hor, fils de la Négresse » rappelle, comme l'a noté G. Möller ap. Gressmann, *l. c.,* p. 31, les noms propres d'homme Harpekysis, Harpokhysis, Harekysis. Möller est tenté d'en conclure que le sorcier éthiopien était primitivement une forme d'Horus et que le document démotique représente la dégradation d'un mythe, remontant à l'époque éthiopienne, de la lutte entre l'Horus éthiopien et l'Horus égyptien. Mais le nom d' « *Hor l'Éthiopien* » n'étant, à l'époque gréco-romaine, rien d'autre qu'un nom de mortel, l'hypothèse d'un ancien mythe national, né à l'époque où la conquête éthiopienne avait laissé de cuisants souvenirs, n'a pas de base.

Examinons le prologue (le gab des trois sorciers) puis le corps du récit (la scène de Memphis).

Le Gab des trois sorciers. — Les trois nécromanciens éthiopiens luttant à qui l'emporterait sur ses rivaux dans la faveur du souverain, n'ont pas dans la littérature antique de parallèle plus exact que les trois pages dont le *IIIe Livre d'Esdras* raconte le débat. C'est à qui gagnera les bonnes grâces de Darius par la réponse la plus sage à la question : Qu'y a-t-il de plus fort ? L'un se prononce pour le vin, l'autre pour la puissance royale, le dernier, qui est Zorobabel, pour les femmes, puis pour la vérité, et les réponses sont consignées sur des tablettes scellées qui sont glissées sous l'oreiller du roi endormi. A son réveil, Darius prend connaissance des trois thèses que leurs auteurs soutiennent devant l'Assemblée des grands de Perse et de Médie. Zorobabel est déclaré vainqueur, et c'est l'origine de sa fortune.

Il est presque inutile de relever les analogies de l'aventure de Zorababel avec l'histoire d'Amasis et du roi d'Éthiopie chez Plutarque, et d'autre part avec la narration démotique. Plutarque et *Esdras* concordent pour ce qui est du concours de sagacité dont l'objet est la définition d'un τί μάλιστα [1], concours placé sans motif appréciable en connexion avec la mention d'un document scellé. *Esdras* et le *Conte* démotique s'accordent pour donner la faveur royale comme enjeu au débat des trois rivaux et pour faire du concours le point de départ d'une action qui aboutit à la grande scène qui se déroule au palais royal en présence des grands de l'État.

Le récit d'Esdras est donc comme un trait d'union entre Plutarque et le *Conte* démotique. L'existence de cet épisode dans la littérature judéo-grecque suggère naturellement l'idée que c'est par un intermédiaire juif que la légende grecque est parvenue au narrateur égyptien. Faible indice, mais la suite de la narration démotique présente avec les récits d'*Exode* VII-X les plus manifestes affinités.

Le Conte démotique et « Exode » VII-X. — Déjà Maspero a été frappé des ressemblances de la scène au Palais de Memphis avec l'histoire de Moïse. « La lutte entre les magiciens rappelle pour le gros les scènes de l'*Exode,* où Moïse, aidé d'Aaron, défie et bat les

1. La solution de Zorobabel combine la demande et la réponse de deux des problèmes de *Conv.* 8 : « Quoi de plus fort ? » — « La Fortune. » — « Quoi de plus sage ? » — « La Vérité ».

sorciers de Pharaon, et l'on pourrait être tenté d'y voir un souvenir de la Bible »[1]. Mais Maspero ne pose l'hypothèse que pour la repousser, estimant que la supposition d'un emprunt à l'histoire biblique ne deviendrait vraisemblable que si le détail coïncidait et n'apercevant aucun rapport entre les trois passes d'armes du Conte démotique (feu, nuée ténébreuse, voûte de pierre) et les péripéties du Duel de Moïse et Aron contre les sorciers de Pharaon. On concédera à Maspero que le feu jaillissant[2] et la voûte de pierre n'ont pas de parallèle dans le récit de l'*Exode* VII-X, mais il en va autrement pour la « nuée ténébreuse, si épaisse que *nul ne voit son frère* » surtout si on rapproche le sortilège ainsi exécuté de celui que promet le gab du premier sorcier « je plongerai l'Égypte dans l'obscurité *trois jours et trois nuits* ». Car on ne peut méconnaître dans ces *membra disjecta* les traits qui composent le tableau de la neuvième plaie d'Égypte : « Moïse étendait la main vers le ciel et des ténèbres profondes couvraient toute la terre d'Égypte *pendant trois jours ; nul ne vit son frère* »[3]. L'histoire de l'Éthiopien au Palais royal où la magie memphite défend Pharaon contre le thaumaturge étranger, reproduit donc à la fois le thème général et un motif caractéristique d'*Exode* VII-X : la sympathie du conteur a changé de camp, mais le scénario reste le même.

Autres éléments de la Légende de Moïse. — C'est encore un épisode de l'histoire de Moïse qui rappelle le dénouement du duel de Siosiri contre l'Éthiopien, consumé soudain par le feu : c'est de cette manière que périront, sans laisser de trace, les acolytes de Datan et Abiram[4]. Nous avons signalé la conformité générale de la courte oraison funèbre de Siosiri par le Pharaon (il n'y a jamais eu de scribe comme Siosiri, et il n'y aura jamais son pareil) avec la louange inspirée de *Timée,* sur laquelle se clôt chez Nicomaque le récit de l'Assemblée de Crotone[5]. Il y a cependant entre les deux textes

1. *Journal des Savants,* 1901, p. 500.

2. Encore faut-il remarquer qu'un épisode antérieur de l'existence de Moïse, celui du buisson ardent, n'est pas sans quelque ressemblance avec celui du feu, surtout dans la forme que lui donne Artapanos (Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, 29) : un feu jaillit soudain du sol, sans qu'il y eût dans le lieu bois, ni autre combustible.

3. *Exode,* X, 22-23.

4. *Nombres,* XVI, 35. — Les trois années de stérilité dont le troisième sorcier éthiopien voudrait frapper l'Égypte peuvent provenir de l'histoire de Joseph.

5. Cf. *supra,* p. 197.

cette différence que l'un vise la personne du disparu, l'autre son œuvre. Or le *Deutéronome* en guise d'épilogue à l'histoire de Moïse dont la fin vient d'être racontée, note qu' « il ne s'éleva plus en Israël de prophète comparable à Moïse »[1]. La situation est la même que dans le papyrus démotique dont les expressions s'expliquent entièrement par une contamination de la formule du *Deutéronome* et de celle de Nicomaque.

La Légende de Moïse rend sans doute compte d'un dernier fait. Il est curieux que le Conte démotique fasse de Memphis la résidence du Thébain Ramsès II : c'est, peut-on penser, parce que Memphis est, d'après les Juifs alexandrins, la capitale du Pharaon de l'Exode[2].

LE CONTE DE SIOSIRI ET LES VERSIONS GRÉCO-ÉGYPTIENNES DE L'EXODE. — Dans le Duel des Magiciens et ses annexes nous apercevons donc la narration biblique dépouillée de son venin anti-égyptien et retournée contre le nécromant étranger. La littérature alexandrine est riche d'opérations comparables.

La Bible racontait que les Égyptiens avaient été frappés par Moïse, entre autres plaies, de maladies répugnantes et que les Hébreux avaient quitté glorieusement le pays; la version gréco-égyptienne de l'Exode soutient que les Hébreux étaient des lépreux et qu'ils furent ignominieusement chassés[3]. Quand les Juifs eurent, dans un Livre spécial[4], enjolivé de détails nouveaux l'histoire de la lutte de Moïse contre les magiciens égyptiens nommés Jannès et Mambrès (ou Jambrès), on opposa encore à ce Conte, nous le savons par Nouménios d'Apamée, une version teintée de partialité pour l'Égypte : « les hiérogrammates Jannès et Jambrès, contemporains de l'Expulsion des Juifs, étaient des magiciens incomparables qui furent choisis par leur peuple pour tenir tête à Mousaios et qui réussirent

1. *Deutéronome,* XXXIV, 10.

2. Cela ressort de la topographie de l'Exode suivant Josèphe chez qui la première station entre la capitale et la mer Rouge est Babylone (*A. J.,* II, XV, 1, § 315).

3. Récits de Pseudo-Manéthon, Posidonios, Chérémon et Lysimaque d'Alexandrie, Apion, Justin-Trogue-Pompée, Tacite (Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* n[os] 11, 25, 58, 59, 63 b, 138 b, 180).

4. L'existence d'un livre sur Jannès et Mambrès est attestée par Origène, l'*Ambrosiaster* et le *Décret de Gélase* (cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* III, p. 404). La légende elle-même est attestée par le Nouveau Testament (II *Timothée,* III, 8), le Talmud, le Targum et la littérature rabbinique (cf. Schürer, *l. c.,* p. 403), Pline et Apulée (Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains,* n[os] 157 et 193).

à conjurer les affreuses calamités que le chef des Juifs, dont les prières étaient influentes sur la Divinité, déchaîna contre l'Égypte[1]. » Nouménios offre ainsi un parallèle assez rapproché de l'histoire de Hor fils de Penesche contre Hor fils de l'Éthiopienne : l'attaque formidable dirigée par l'étranger contre l'Égypte est repoussée par la magie nationale, plus puissante encore, et le maléfique agresseur est finalement expulsé[2].

Il y a cependant entre ces ripostes alexandrines et le *Conte* une différence essentielle. L'auteur de notre histoire de Siosiri n'éprouve ou du moins ne manifeste aucune haine anti-judaïque, il ignore Israël et n'a de fureur que contre l'Éthiopien. Ce n'est pas une des moindres singularités de l'opuscule : pour en rendre compte il nous faudrait posséder sur le contenu de la Vie de Moïse qui a servi de modèle des informations auxquelles nulle hypothèse ne peut suppléer[3].

Le modèle juif du Conte de Siosiri. — Le duel de l'Égyptien contre l'Éthiopien étant donc, suivant toute apparence, un reflet de la lutte de Moïse contre les magiciens, il faut trouver la voie par où l'élément biblique s'est introduit dans le cadre fourni par le Roman de Pythagore.

1. Nouménios, ap. Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, 8 (Th. Reinach, *l. c.*, nº 95).

2. Nouménios n'indique pas de lien de parenté entre Jannès et Jambrès, mais ils sont traités de frères par l'*Ambrosiaster* (sur II *Timothée*, III, 8, Migne, *Patr. Lat.*, t. 18, 521), le fragment latin de la *Pénitence de Jannès* (*Journal of theol. Studies*, II, pp. 572-577 ; ces deux textes sont reproduits par Schürer, *l. c.*, pp. 404-405) et dans le texte hébraïque du *Livre des Çadogites*, VII, 19 (trad. Israël Lévi, *Revue des Ét. Juives*, 1911, t. LXI, p. 182 ; cf. Ed. Meyer, *Abh. Ak. Wiss. Berlin*, 1919, IX, pp. 8 et 36). Donc les deux magiciens égyptiens sont unis par une proche parenté, comme Siosiri et Khamoïs sont père et fils. On peut se demander si le couple Jannès-Mambrès ne dérive pas du couple Siosiri-Khamoïs (Groff a supposé, antérieurement à la découverte du Conte démotique, que le nom de *Mambrès* vient de *Khamoïs, Recueil de Travaux*, 1899, pp. 219-222).

3. On peut supposer que cette Vie de Moïse contenait comme celle d'Artapanos (Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, 27, 432-433) et celle de Josèphe (*A. J.*, II, X) un épisode qui mettait le héros en rapport avec l'Éthiopie. D'après Artapanos et Josèphe, Moïse, adopté et élevé à la cour par la princesse Thermoutis, sauve Pharaon et l'Égypte d'une invasion éthiopienne (Artapanos) et porte la guerre dans le pays des ennemis (Josèphe). On imaginerait assez volontiers une variante où la lutte armée était remplacée (ou précédée) par un débat plus pacifique suivant la forme du Défi des souverains, Moïse assistant à titre de conseiller son grand-père adoptif ; l'épisode judéo-alexandrin ainsi supposé se sera amalgamé ultérieurement, lors du bouleversement du Conte juif par des mains égyptiennes, à la Lutte de Moïse et des Magiciens.

Supposera-t-on qu'à Alexandrie ou dans quelque autre centre où cohabitaient Grecs et Juifs, un Égyptien a connu d'une part le Roman, de l'autre la narration dérivée de la Bible ?

Cela est fort peu vraisemblable. Ce serait un bien singulier hasard que celui qui aurait mis séparément à la disposition de l'adaptateur démotique contemporain des derniers Ptolémées les deux traditions qui, au moment où il composait son œuvre, avaient fusionné dans la Vie pythagorisante de Moïse : l'Égyptien a dû trouver l'épisode du Duel des Magiciens déjà soudé aux éléments qui proviennent de la biographie légendaire de Pythagore ; il reproduit une mixture analogue à celle que nous savons avoir été réalisée, dès avant Josèphe et Philon, dès avant Artapanos, à l'intérieur du judaïsme alexandrin.

Le *Roman de Siosiri* ne doit pas dériver du modèle commun à Philon d'Alexandrie et à Josèphe : chez ceux-ci c'est le récit biblique qui fournit l'ossature de la Biographie de Moïse, les éléments pythagoriciens, d'ailleurs empruntés à un *Roman composite* relativement raisonnable, sont sporadiques et jouent un rôle subalterne ; tandis que dans le récit démotique la masse provient du *Roman de Pythagore enfant*. On ne peut davantage songer à dériver le démotique d'Artapanos ou de sa source, car il n'y a pas trace dans Artapanos des épisodes caractéristiques que le *Roman de Siosiri* doit au Roman de Pythagore enfant. Pourtant Artapanos nous fait connaître une tendance du judaïsme alexandrin du dernier siècle ptolémaïque toute proche de celle qui marque le Roman de Moïse que nous croyons apercevoir sous celui de Siosiri : l'imitation intempérante des modèles grecs a conduit le narrateur copié par Artapanos à reporter sur Moïse les hauts faits d'Hermès, de Sésostris et d'autres rois et dieux au point de faire honneur au Législateur hébreu de l'invention des cultes égyptiens, de la construction du temple de Karnak et de la fondation du Sérapéum de Memphis[1]. C'est à un émule de Pseudo-Hécatée opérant sur le *Roman de Pythagore enfant* que doit remonter le conglomérat utilisé par l'adaptateur démotique, audacieux mélange d'une *Vie* fantastique de Pythagore et de souvenirs bibliques.

Nous ne lirons sans doute jamais l'œuvre de ce conteur judéo-alexandrin ni celle de l'adaptateur démotique primitif, et il faut

1. Cf. I. Lévy, *Revue des Ét. Juives*, 1907, t. LIII, p. 208.

renoncer à rendre compte en détail de la genèse des particularités du conte démotique, notamment de l'étrange imbroglio qu'est la scène de la lettre scellée : soit que l'adaptateur ait ici profondément altéré la ligne de son modèle, transférant dans la première vie de Hor-Siosiri l'épisode du duel des magiciens, qui dans l'original juif présumé devait appartenir à l'existence marquée antérieurement par la naissance miraculeuse, l'éclat précoce de l'intelligence et la Descente aux Enfers, soit que cette déformation se soit produite entre le prototype démotique et notre copie, nous sommes en présence d'un bouleversement de la tradition tel que faute de points de repère il est impossible ici de faire le départ des responsabilités.

*
* *

Malgré les énigmes qui subsistent, on peut estimer démontré que le *Roman de Siosiri* est issu de la rencontre de la Légende de Moïse et de la Légende de Pythagore. Il est un monument instructif de la conjonction de trois mondes d'idées. Il est aussi un témoin précieux de la Légende de Pythagore qui dans la combinaison représente l'élément dominant; par un prodigieux accident, c'est seulement sous le travestissement égyptien d'un pastiche judéo-alexandrin que nous a été conservé l'ensemble complexe (naissance miraculeuse, éclat précoce de l'intelligence, Descente à l'Hadès, Assemblée marquée par la lecture de la Lettre scellée, Apothéose-disparition) dont la littérature grecque ne nous offre que des débris isolés, des répliques oblitérées ou des caricatures partielles.

L'écrit démotique n'a sans doute pas exercé une influence très profonde sur l'Égypte indigène[1]. Mais, né dans un milieu placé en

1. Il n'y en a pas de trace dans la littérature ou l'art chrétien d'Égypte. L'histoire du pieux Anachorète et du mauvais Riche de Nilopolis (*Histoires des solitaires égyptiens* publ. par Nau, *Revue de l'Or. chrétien*, 1913, p. 139, n° 368 = *Vitae Patrum*, VI, 13, Migne, *Patr. Lat.*, t. 73, p. 195, cf. Bousset, *Apophtegmata*, p. 127) ne saurait dériver du démotique, et représente un état du récit très voisin de la légende talmudique du docteur et du publicain d'Ascalon. — L'exclamation du bourreau Symakhos dans les *Actes* coptes *d'Apime* : « Que l'on place mon œil droit dans le seuil de la porte de l'Amenti ! » (Balestri et Hyvernat, *Acta Martyrum, Corp. script. christ. or., Scriptores coptici*, t. I, p. 146 du texte, 92 de la trad.) ne doit pas se rattacher par une filiation populaire continue, comme le croit Zimmermann, *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 599, à l'épisode de la Descente de Siosiri à l'Amenthès : l'imploration de Moïse dans les *Abot* de *R. Natan* (cf. *supra*,

proche contact avec le judaïsme, il a réagi sur celui-ci : de ce choc en retour, nous possédons le témoignage le plus évident dans l'épisode du pivot de porte qui figure dans le Talmud, mais dont la forme la plus pure est, par un autre caprice paradoxal de la tradition, celle que nous a transmise l'œuvre latine d'un Bourguignon du temps des premiers Capétiens.

p. 166, n. 1) semble indiquer que la formule a suivi une filière littéraire et n'est arrivée à l'écrivain copte qu'après un détour. — Il est fort douteux que le tableau byzantin de l'*Anastasis* ait aucun rapport avec l'épisode du pêcheur sous le gond de porte; cf. Jean Maspero, *Recueil de Travaux,* t. XXXV, 1915, p. 108, contre Strzygowski, *Koptische Kunst, Catal. Général Ant. Ég.,* t. XI, p. XIX.

# LIVRE IV

# PYTHAGORISME ET JUDAÏSME

Les éléments narratifs que la littérature juive doit à la légende hellénique sont de telle nature que leur emprunt ne saurait être interprété comme signifiant simplement le succès, auprès des Juifs de la Diaspora, d'une belle et dramatique histoire qui d'Égypte aurait passé en Palestine sans entamer profondément la tradition nationale. Montrons que la persistance, jusque dans le judaïsme rabbinique, des contes dont Pythagore fut le héros, est le symptôme d'une action intense du pythagorisme sur la Diaspore et que les formations caractéristiques du judaïsme tardif, le pharisaïsme et l'essénisme, sont les rejetons du judaïsme pythagorisant d'Alexandrie.

## CHAPITRE I

## LE JUDAÏSME ALEXANDRIN

### I. — PHILON ET JOSÈPHE

« HYPOTHETICA » ET « CONTRE-APION ». — La familiarité de Philon avec le pythagorisme a déjà frappé l'antiquité chrétienne : Clément lui donne le titre de « pythagoricien[1] ». Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce que la doctrine du juif alexandrin doit au néo-pythagorisme, ni de revenir sur ce que le *De opificio mundi* et le *De Decalogo* ont pris à un recueil néo-pythagoricien qui faisait une part égale à la tradition pseudo-androcydienne et aux spéculations arithmologiques[2].

1. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, xv, § 72 ; II, xix, § 100.
2. V. *Recherches*, pp. 84-85.

Mais il faut nous arrêter à l'exposé des préceptes mosaïques qui occupe le trop court fragment conservé des *Hypothetica* de Philon[1] et à la partie doctrinale (II, 16-32) du traité de Josèphe *Sur l'Antiquité du Peuple juif* (plus commodément désigné par le titre de *Contre-Apion*): les *Hypothetica* et les chapitres considérés du *Contre-Apion* représentent une même apologie de la législation juive[2], étroitement apparentée par l'inspiration au récit biographique que nous avons entrevu à travers la *Vie de Moïse* et les *Antiquités judaïques*[3].

Éléments grecs dans les « Hypothetica » et le « Contre-Apion ». — Philon lui-même indique que les prescriptions qu'il énumère ne sont pas toutes contenues dans les livres de Moïse et que quelques-unes proviennent de « lois non écrites »[4]. Que ces lois non écrites soient étrangères au droit ancien du peuple hébreu et à la morale biblique, qu'elles nous reportent vers un modèle grec éclectique, mais où le pythagorisme domine, presque chaque article l'atteste.

Le préambule. — Les généralités (en partie communes à Philon et Josèphe, mais plus développées chez celui-ci) qui servent de

1. Eusèbe, *Praep. Ev.*, VIII, 6-7 (pp. 355 c-361 b).

2. Wendland a noté le premier l'importance des concordances entre les *Hypothetica* et le *Contre-Apion* (*Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Neue Jahrb. für cl. Philologie, Supplementb.* XXII, pp. 709-712), mais il limitait à *C. A.*, II, 22-30, §§ 188-219, la partie qui prête à la comparaison avec les *Hypothetica*. B. Motzo a montré (*Atti della R. Acc. di Torino*, XLVII, 1911-1912, pp. 560 et suiv.) que même à l'intérieur de cette section les rapprochements de Wendland sont incomplets et que les concordances commencent dès *C. A.*, II, 16, § 157 et s'étendent au moins jusque *C. A.*, II, 31, § 226.

3. Quelques points de contact restent reconnaissables entre le groupe *Vie de Moïse* et *Ant. Judaïques* et le groupe *Hypothetica* et *Contre-Apion* : *A. J.*, II, xiii, 3, § 284 = *Hyp.*, 355 d, cf. *C. A.*, II, 16, § 161 (Moïse traité d'imposteur et de sorcier par ses ennemis) ; *A. J.*, IV, viii, 49, § 329 = *Hyp.*, 357 d (les discours de Moïse considérés comme paroles de Dieu) ; *A. J.*, IV, viii, 24, § 265 = *Hyp.*, 358 d, *C. A.*, II, 29, § 211, cf. *V. M.*, I, 7, § 39 (sur le devoir d'inhumer les cadavres) ; *A. J.*, IV, viii, 10, § 207 et *V. M.*, II, 26, § 205 = *C. A.*, II, 33, § 237 (sur l'interdiction de blasphémer le nom des dieux étrangers) ; *A. J.*, IV, viii, 31, § 276 = *Hyp.*, 358 d, *C. A.*, II, 29, § 211 (préceptes bouzygiens, cf. pp. 222, n. 5 et 224, n. 1) ; *V. M.*, I, 6, § 29 = *C. A.*, II, 16, § 169 (Moïse conforme ses actes à ses paroles) ; *V. M.*, II, 24, § 198 = *Hyp.*, 358 a (association des bienfaiteurs aux parents). Dans l'interprétation du *Lévitique*, xxii, 24 (interdiction de la castration des animaux), *A. J.*, IV, viii, 40, § 291, concorde avec *Hyp.*, 359 a.

4. *Hyp.*, 358 d.

préambule à l'exposé des lois, fournissent par elles seules des indices suffisamment clairs : la réfutation de l'accusation de sorcellerie dirigée contre Moïse[1], ce qui est dit de la conformité de ses actes et de ses discours[2], les assertions quelque peu hyperboliques sur l'autorité qui lui est reconnue[3] et sur la concorde qu'il aurait établie[4] nous ont déjà occupés. La formule qui associe dans la réprobation les négateurs de la Divinité et ceux qui contestent son action sur le monde[5] est celle même de l'*Abaris*, copiée sans relâche de l'époque alexandrine jusqu'à Jamblique[6]. Tout aussi évidente est l'origine de l'idée, exprimée dans le *Contre-Apion*[7], que « nos actions, pensées et discours[8] » se rapportent à la piété et que Moïse n'a rien omis de fixer (οὐδὲν ἀόριστον παρέλιπεν : il s'agit comme il ressort des termes de § 172 des choses qu'il faut faire ou éviter, ἃ μὲν χρὴ πράττειν ἢ μή) : l'original se lit[9] dans un document que Jamblique a copié deux fois (86-7 et 137) et dont nous retrouverons d'autres traces[10].

Josèphe nomme d'ailleurs Pythagore en premier des Grecs qui ont professé une saine théologie[11] et c'est Pythagore sans doute que visait la phrase corrompue[12] sur les législateurs postérieurs à Minos, dont tels attribuent leurs lois à Minos, tel autre les siennes à Apollon et à l'oracle delphique[13].

1. *Hyp.*, 355 d, *C. A.*, II, 16, § 161 ; v. *supra*, p. 145, n. 5.
2. *C. A.*, II, 16, § 169 ; cf. *supra*, p. 144, n. 4.
3. *Hyp.*, 356 a et 357 b, *C. A.*, II, 16, § 158 ; v. *supra*, p. 150, n. 1.
4. *Hyp.*, 356 a, *C. A.*, II, 16, § 170 et 19, §§ 179-181 ; v. *supra*, p. 149, n. 8.
5. *C. A.*, II, 19, § 180. Le fruit des saines doctrines est indiqué II, 16, § 160 (ceux qui sont persuadés que Dieu surveille leur vie ne se laissent pas aller au péché) ; cf. Jamblique 174.
6. V. *supra*, p. 81, n. 1.
7. *C. A.*, II, 16, § 171.
8. Cette division tripartite se retrouve chez Philon, *V. M.*, II, 27, § 212, cf. *Hyp.*, 357 d.
9. Jamblique 86, p. 64, ll. 8-10, N. et 137, p. 100, ll. 8-10, N. (Diels, **45**, D 2) : ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας... καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ.
10. Cf. p. 214, n. 7 et p. 215, n. 4.
11. *C. A.*, II, 16, § 168.
12. *C. A.*, II, 16, § 162.
13. Pythagore a passé pour avoir étudié en Crète les lois de Minos (Justin, XX, 5) et s'être inspiré de l'exemple du fils de Zeus (Jamblique 27) ; suivant Aristoxène, il se déclarait redevable de ses doctrines morales à la Pythie (Diogène Laërce, VIII, 8 et 21, Porphyre, 41).

Dieu et le culte. — « En tête des prescriptions et interdictions de la Loi vient ce qui concerne Dieu[1]. » Ainsi commence une apologie du monothéisme où Josèphe reproduit une caractéristique formule attribuée à Archytas : Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses[2] (le pseudo-Archytas a lui-même trouvé chez Platon cette pensée sans doute orphique[3]). La motivation de la règle de l'unité de sanctuaire « toujours le semblable aime le semblable[4] » est également de provenance platonicienne[5] et a dû suivre la même filière que la proposition du Pseudo-Archytas.

« C'est Dieu qu'il faut *suivre*[6]. » C'est le terme même qu'emploie l'auteur suivi par Jamblique 86 et 137 : ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ[7]. « — On le sert en pratiquant la vertu[8]. » De même l'auteur du Préambule de Zaleukos connu de Cicéron et de Diodore de Sicile recommande de garder son âme pure de tout mal, car Dieu n'est pas honoré par la dépense, les sacrifices onéreux et des invocations emphatiques, mais il l'est par la vertu[9].

« Nous ne sacrifions pas pour nous gorger de nourriture et nous enivrer et le sacrifice ne doit pas prêter à l'ostentation arrogante et à la dépense[10]. » Apollonios de Tyane, qui désapprouve les sacrifices, flétrit les fêtes, prétextes à ripailles[11], et le Pythagore dont il raconte la prédication à Crotone prescrit aux femmes d'offrir aux dieux des dons modestes préparés de leurs mains : gâteaux, miel, encens, de les présenter sans se faire aider par des servantes, et d'éviter la dépense[12].

1. *C. A.*, II, 22, § 190. Josèphe songe au Décalogue, mais cf. *infra*, p. 282, n. 1.
2. Jamblique, *Protrept.*, IV, p. 23 Pistelli (Mullach, I, p. 559).
3. Platon, *Lois*, IV, 715 e (Diels, **66**, B 6) ; cf. Weinreich, *Arch. für Religionsw.*, XVIII, p. 604 et XIX, p. 180.
4. *C. A.*, II, 23, § 193.
5. Platon, *Gorgias*, 510 b, *Symp.*, 125 b, etc. (Platon lui-même cite un dicton connu), cf. M. Dibelius, *Neue Jahrb. für das kl. Alt.*, 1915, XXXV, pp. 232-233.
6. *C. A.*, II, 22, § 192 (Naber ; Niese a malencontreusement écarté de son texte ἀκολουθεῖν qui est parfaitement attesté).
7. Texte cité p. 213, n. 9. Sur les formes que l'idée a prises dans la littérature pythagoricienne, v. Delatte, *Études*, pp. 60 et 296 et Immisch, *Agatharchidea*, p. 57.
8. *C. A.*, II, § 192.
9. Stobée, *Anth.*, IV, 44, 20 (p. 124 Hense).
10. *C. A.*, II, 23, § 195 (texte du *Laurentianus*, suivi par Naber).
11. *Epist.*, XXVII et XXIX.
12. Jamblique 54. Cf. Diodore de Sicile, X, 9, 6 : Pythagore recommande aux sacrifiants de ne pas porter de vêtements somptueux.

Au sacrifice, tel qu'il le recommande, Josèphe associe étroitement la prière[1] et conseille « de demander à Dieu non qu'il nous donne les biens — car il les a donnés spontanément et les a mis à la disposition de tous — mais que nous puissions les prendre et les garder[2]. » Simple variation sur le thème qu'offre le document Jambl. 86-7 et 137[3] qui a passé en entier dans la source de Josèphe et Philon[4] : « Dieu étant le seigneur de toutes choses, il faut demander au Seigneur le bien[5], car tous donnent le bien à ceux qu'ils aiment et le contraire à ceux qu'ils détestent[6].... »

L'interdiction de blasphémer le nom des dieux étrangers[7] s'explique, suivant l'opinion commune[8], par le texte grec d'*Exode* XXII, 27 (28) où les Septante rendent le texte hébraïque, « tu ne blasphémeras pas Elohim » par θεοὺς οὐ κακολογήσεις. Mais on peut se demander s'il ne faut pas faire sa part à l'influence de l'idée que dans une page célèbre Philostrate prête à Apollonios de Tyane : « Je ne considère pas comme d'un homme de bien de déblatérer contre n'importe quel dieu, comme fait Hippolyte contre Aphrodite ; mieux vaut s'exprimer avec respect sur tous les dieux,

1. *C. A.*, II, 23, § 196. — Sacrifice et prière sont régulièrement unis dans la tradition qui va de Platon (*Lois*, 716 d) au Pseudo-Jamblique, *De Myst. Aeg.*, I, 15, cf. Jamblique 54 et Philostrate, IV, 40.

2. *C. A.*, II, 23, § 197.

3. Jamblique 87, ll. 15-18, et 137, ll. 15 et suiv.

4. Le passage cité note précédente n'est séparé de celui qui a été reproduit p. 213, n. 9, cf. p. 214, n. 7, que par la similitude que Philon a paraphrasée dans le *De Decalogo* : L'homme qui cherche le bien ailleurs qu'auprès des dieux est comme le particulier sujet d'un roi, qui serait assez fou pour offrir ses hommages à des subordonnés et non au souverain (Jamblique 87, ll. 11-14, 137, ll. 11-15 = *De Decalogo*, 13, § 61).

5. Δεῖν... παρὰ τοῦ κυρίου τἀγαθόν αἰτεῖν ; cf. Diodore de Sicile, X, 9, 8 : ἔφασκε (Πυθαγόρας) δεῖν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἁπλῶς εὔχεσθαι τἀγαθά. Sur l'idée, cf. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo judic. de precibus* (*Religionsg. Vers. und Vorarb.*, IV, 1), pp. 6, n. 6 et 39.

6. La pensée est suivie de près par Philostrate, I, 11, où Apollonios s'écrie : « O dieux, donnez-moi ce qu'il faut, car ce qu'il faut aux purs, c'est le bien, et aux méchants, c'est le contraire » (mêmes formules, avec d'autres expressions, *ib.*, IV, 40). Apollonios, source de Philostrate, a dû connaître et reproduire l'original de Jamblique 137.

7. Philon, *V. M.*, II, 26, § 205 ; Josèphe, *C. A.*, II, 33, § 237, *A. J.*, IV, VIII, 24, § 207.

8. Cohn, *Die Werke Philos*, p. 345, n. 1 ; Th. Reinach, *Trad.* du *Contre-Apion*, p. 106, n. 1.

surtout à Athènes, où l'on élève des autels aux Dieux inconnus[1]. »

PARENTS, BIENFAITEURS, VIEILLARDS, AMIS. — Après le devoir d'honorer en paroles et en pensées dieux, démons et héros, vient, d'après la morale pythagoricienne[2], celui d'avoir de bons sentiments pour les parents et les bienfaiteurs.

Suivant Philon[3], la Loi punit de la lapidation les paroles impies, proférées contre les parents et les bienfaiteurs. Mais le *Deutéronome*[4], qui institue bien la lapidation comme châtiment de l'impiété filiale, ne souffle mot de l'ingratitude. L'éminente dignité du bienfait est sûrement empruntée à la source pythagorisante[5].

D'une forme particulière de cette théorie, Josèphe conserve un souvenir d'ailleurs quelque peu effacé. Il n'assigne pas une place à part aux bienfaiteurs, mais fait intervenir la notion du bienfait dans l'exposé des devoirs vis-à-vis des père et mère[6]. « La Loi place le respect des parents immédiatement après le respect de Dieu; si on ne répond pas à leurs bienfaits, elle livre le coupable à la lapidation[7]. » C'est la formule de Platon[8], qui a influencé le modèle d'Apollonios de Tyane : « Il faut aimer plus que tous autres les parents qui sont les premiers et principaux bienfaiteurs[9]. »

« La Loi veut que toute vieillesse soit respectée des jeunes gens[10]. » Prescription qui sans doute rappelle le *Lévitique*[11], mais qui n'y est

1. Philostrate, VI, 3, cf. Norden, *Agnostos Theos*, p. 42.
2. Porphyre 38, Jamblique 100, cf. 101 et 230.
3. *Hyp.*, 358 a (cf. *V. M.*, II, 24, § 198 et *De Decal.*, 31, § 165).
4. *Deutéronome*, XXI, 21.
5. Cf. *qui sui memores aliquos fecere merentes* d'*Énéide*, VI, 664 et le commentaire de Norden cité *supra*, p. 115, n. 5.
6. *C. A.*, II, 27, § 206.
7. Th. Reinach, *Trad.* du *Contre-Apion*, p. 99, n. 5, explique le rapprochement de Dieu et des parents par le *Décalogue*, où le cinquième commandement fait immédiatement suite à ceux qui ont trait à la Divinité, mais dans le *Décalogue* il n'est pas question des bienfaiteurs, pas plus que des vieillards auxquels Josèphe va passer; dieux, parents, bienfaiteurs, vieillards sont au contraire réunis dans la tradition pythagoricienne (les trois premiers groupes ap. Porphyre 38, les deux derniers chez Jamblique 101 et 230). Le modèle pythagoricien présentait donc avec la Bible une concordance curieuse, mais partielle qui n'est certainement pas restée inaperçue des Juifs pythagorisants à qui remonte *C. A.*, II, § 206.
8. Platon, *Lois*, IV, 717 b.
9. Jamblique 38.
10. *C. A.*, II, 27, § 206.
11. *Lévitique*, XIX, 32, cité par Th. Reinach, *l. l.*, p. 99, n. 7.

pas, comme ici et comme dans Jambl. 101 et 230, placée en contiguïté directe avec les commandements relatifs aux bienfaiteurs.

« Elle défend de rien cacher à ses amis, car il n'y a pas d'amitié sans confiance absolue; même si l'inimitié survient, il est interdit de dévoiler les secrets de ses anciens amis[1]. » Pythagore commande à ses disciples d'être aussi fidèles dépositaires des paroles dont ils ont eu confidence que des biens matériels qui leur ont été commis[2]; et les Pythagoriciens professent qu'en amitié rien ne doit ébranler la confiance[3].

Le mariage. — « Le mari ne doit s'unir qu'à sa femme[4]. » Maxime qui ne peut dériver du septième commandement (la règle « tu ne commettras pas adultère » vise comme on sait[5] la séduction de l'épouse d'autrui[6]) mais est conforme à l'une des idées maîtresses de la prédication de Crotone[7]. Josèphe, il est vrai, fait suivre cette proposition de citations du Pentateuque qui prétendent l'appuyer.

« Il est interdit d'approcher de la femme d'autrui. Quiconque commettrait ce crime encourrait la mort, qu'il s'agisse de la violence faite à une fiancée ou de l'adultère commis avec une femme mariée. » Mais cette addition même fait toucher du doigt le caractère propre du précepte pythagoricien qu'inconsciemment Josèphe détourne de sa signification. Les articles de la Loi rappelés par Josèphe ne se préoccupent que des droits du mâle et ne frappent d'interdiction que les relations avec la femme engagée à autrui; la formule « le mari ne doit s'unir qu'à sa femme » proclame le droit absolu de l'épouse.

1. *C. A.*, II, 27, § 207. Aucun rapport avec *Lévitique*, XIX, 36, allégué pare Bernays, *Ges. Abhandl.*, t. I, p. 277.

2. Porphyre 39.

3. Jamblique 102, 232.

4. *C. A.*, II, 24, § 201.

5. Stade, *Geschichte der Volkes Israel*, I, p. 386; Bertholet, *Kulturgeschicht Israels*, p. 111.

6. C'est encore l'interprétation de Philon, *De Decalogo*, 24, §§ 121-131 (*ib.*, 32, § 168, Philon ajoute toutefois que la condamnation de l'adultère a pour corollaire l'interdiction de diverses sortes d'infractions à la morale des sexes).

7. Jamblique 48, 132, 195. Cette règle a pénétré dans le Code de la communauté à certains égards pythagorisante de Philadelphie (*hiéros nomos* antérieur à l'ère chrétienne, publié après Keil et von Premerstein par Otto Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien, Sitzungsb. Heidelb. Akademie*, 1919, XVI, p. 4, ll. 25-27, cf. le commentaire de Weinreich, p. 60).

« La Loi ordonne de se marier sans enlever la femme de force[1]. » L'interdiction du rapt paraît dériver de la forme tardive d'un *acousma* de la collection péripatéticienne : γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὑτοῦ[2].

« La femme doit obéir, non qu'elle doive être opprimée, mais parce qu'elle doit être dirigée, car c'est à l'homme que Dieu a donné la puissance[3]. » C'est, la volonté de Dieu étant substituée au vœu de la nature, la doctrine du néo-pythagoricien Callicratidas, qui professe qu'il est contre nature que la femme commande, et que c'est au mari à être le maître et l'éducateur de l'épouse[4]. De même inspiration est le conseil qu'Apollonios place dans la bouche de Pythagore s'adressant aux femmes de Crotone, « s'estimer victorieuses si elles cèdent à leurs maris[5]. »

« On ne doit pas épouser une courtisane, car Dieu n'agréerait pas les sacrifices offerts à l'occasion de ces noces[6]. » Ce précepte a été rapproché[7] de l'article du *Lévitique* xxi, 7 qui interdit au prêtre de s'unir avec une prostituée (*zōnā*). L'hypothèse se heurte au fait que Josèphe a rappelé précédemment[8] la prescription du *Lévitique* en l'appliquant correctement au prêtre, mais en substituant, pour *zōnā*, conformément à l'exégèse de son temps, la traduction « *hôtelière* » à celle de *prostituée*. Ce n'est pas en tout cas par le *Lévitique* qu'on peut expliquer la curieuse motivation indiquée par Josèphe, comme si jamais en Israël on avait offert des sacrifices de mariage : la source de Josèphe a maquillé la formule platonicienne des *Lois*, captée dans l'histoire de Pythagore décidant les Crotoniates à s'abstenir τῆς ἀθύτου... πρὸς τὰς παλλακίδας συνουσίας[9].

Telle étant la sainteté de l'institution religieuse du mariage, il

1. *C. A.*, II, 20, § 200.

2. Jamblique, 84. Rohde, *Rhein. Museum*, 1879, p. 263, a proposé de corriger διώκειν en ἀδικεῖν. Cette conjecture (approuvée par Boehm, *De Symbolis*, p. 57) restitue certainement le texte original de l'*acousma*. Mais il faut se garder d'introduire (comme l'a fait Nauck) cette leçon primitive dans le texte de Jamblique qui a écrit διώκειν.

3. *Hyp.*, 358 a = *C. A.*, II, 24, § 201 (ce dernier passage a été suspecté à tort par Niese qui incline à croire à une interpolation inspirée par les *Épîtres* aux *Colossiens*, III, 18, aux *Éphésiens*, V, 22 et la *Première* de *Pierre*, III, 1).

4. Stobée, *Anth.*, IV, 85, 18 (pp. 687-8 Hense) ; cf. Delatte, *Politique*, p. 168.

5. Jamblique 55.

6. *A. J.*, IV, VIII, 23, § 245.

7. J. Weill, *Trad.* de Josèphe, *ad loc.*

8. *A. J.*, III, XII, 2, § 276.

9. Jamblique 195, cf. *supra*, p. 38.

est interdit, d'après Philon [1], de séparer l'épouse de l'époux, même quand on l'a acquise légitimement. Ce précepte ne figure pas sous cette forme dans les commandements de Pythagore, mais c'est un corollaire des principes posés dans le Discours aux Mille et il provient sans doute d'un devancier de Jamblique 47-8 : car l'injonction dont Philon le fait précéder « ne pas séparer les enfants des parents » (μὴ παίδων διοικίζειν γονέας) reproduit celle qui est énoncée dans le même Discours : ὡρίζετο δὲ μέγιστον εἶναι τῶν ἀδικημάτων παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾶν [2].

L'ABLUTION. — « La loi ordonne aux époux de pratiquer l'ablution après les rapports conjugaux. L'âme et le corps y contractent une souillure comme s'ils partaient en pays étranger, car l'âme souffre d'être unie au corps par la procréation [3]... » La loi mosaïque, quoi qu'on en ait dit parfois, ne sait rien de la purification déclarée obligatoire par Josèphe [4], mais καθαρεύειν ἀπὸ λέχους est de règle chez les Pythagoriciens de Polyhistor [5] à qui cette pratique n'est d'ailleurs pas particulière [6]. Et rien n'est plus loin de la Bible et plus significatif de l'influence d'un monde étranger que l'idée de la déchéance qu'est pour l'âme la descente dans le corps. C'est pour le pythagoricien que mort et naissance sont des départs (μετοικήσις) [7], que l'âme est liée au corps par un lien funeste [8].

LE DEVOIR DE PROCRÉATION. — « La loi ne connaît pas d'autre union que l'union naturelle de l'homme avec la femme, à la condition qu'elle s'effectue en vue de la procréation [9]. » De ce principe

1. *Hyp.*, 359 b.

2. Jamblique 49.

3. *C. A.*, II, 24, § 203, cf. 23, § 198 : ἁγνείας... διείρηκεν ὁ νόμος... ἀπὸ λέχους ἀπὸ κοινωνίας τῆς πρὸς γυναῖκα (les cinq derniers mots constituent une glose de ἀπὸ λέχους).

4. C'est principalement sur la foi de Josèphe que la loi de *Lévitique*, XV, 18 (qui s'applique à un tout autre cas) est interprétée dans le sens d'une lustration consécutive à l'union des sexes par W. Brandt, *Jüd. Baptismen*, pp. 20 et 123.

5. Diogène Laërce, VIII, 33 : καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λέχους. La lecture λέχους a été proposée par Capelle, *Neue Jahrb. f. Klass. Alt.*, 1910, 689, à la place du λεχοῦς des éditeurs.

6. Cf. Fehrle, *Kult. Keuschheit* (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, VI), pp. 26-29.

7. Jamblique 85 : μετοικήσεως τῆς ἐντεῦθεν, cf. l'interprétation androcydienne de l'*acousma* εἰς ἀποδημίαν βαδίζοντα μὴ ἐπιστρέφεσθαι, Diogène Laërce, VIII, 18.

8. Jamblique 153.

9. *C. A.*, II, 24, § 199. Dans les *Antiquités*, IV, VIII, 24, § 261, Josèphe prête aux parents du fils débauché un sermon où il est dit que « le but de l'union con-

dérivent l'interdiction du commerce entre mâles[1], et celle de la fraude du mari[2], qui sont conformes à la Bible, mais aussi la prohibition des pratiques par lesquelles la femme élude la conception ou en anéantit le fruit[3], ainsi que l'obligation d'élever les enfants une fois nés.

Sur ces questions la Bible est muette mais non la législation légendaire des Grecs et leur littérature médicale ou morale. Suivant Musonius Rufus[4], dans sa Diatribe sur le *Devoir d'élever tous ses enfants*, les législateurs ont interdit aux femmes de se faire avorter et d'empêcher la conception[5]; suivant Galien[6], Solon et Lycurgue auraient sévi contre l'auteur responsable d'un avortement.

L'un et l'autre témoignages nous ramènent vers le même point: car la diatribe où Musonius Rufus s'élevait contre l'infanticide, l'exposition et tout anéantissement du germe vital dépend, comme l'a montré Wendland[7], d'une source antérieure à Philon qui l'a utilisée

jugale est non le plaisir ou l'accroissement de la fortune, mais la procréation » : c'est la pensée qu'Héraclide (Plutarque, *Solon,* 20 = Voss, *De Heraclidis Vita,* n° 16) prête à Solon.

1. *C. A.*, II, 24, § 199.

2. *C. A.*, II, 24, § 202, εἴ τις ἐπὶ λέχους σπορὰν (lire ainsi, avec Naber, au lieu de φθοράν) παρέλθοι ne peut viser que le péché d'Onan. Philon de son côté recommande (*Hyp.*, 359 a) μὴ σπέρμα ἀφανίζειν, μὴ γέννημα δουλοῦν. Dans cette double recommandation il n'y a sans doute pas de tautologie; on croirait volontiers que la seconde « ne pas frauder l'engendrement » est le parallèle de *C. A.*, II, § 202, tandis que la première pourrait s'appliquer à l'interdiction du péché solitaire que certains (cf. Sal. Reinach, *Archiv für Religionsw.*, IX, p. 318 = *Cultes, Mythes et Religions,* t. III, p. 278) déduisaient du vers d'Empédocle, δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι (Aulu-Gelle, IV, 11, 9 = Diels, **21**, B 141) : κυάμους hoc in loco testiculos significare... idcirco Empedocles versu isto non a fabulo edendo, sed a rei veneriae proluvio voluisse homines deducere).

3. *C. A.*, II, 24, § 202 (= Eusèbe, 366 d) et *Hyp.*, 359 c. Le texte de Josèphe est altéré et était déjà fautif quand a été rédigée l'ancienne traduction latine; celui d'Eusèbe représente une tentative arbitraire de correction. Les éditeurs ont adopté la leçon d'Eusèbe, mais ont indûment négligé le témoignage des *Hyp.* qui permet de rétablir γυναιξὶν ἀπεῖπεν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν ἀτοκίῳ μήτε διαφθείρειν ἄλλῃ μηχανῇ. — 'Ατόκιον signifie moyen préventif, non abortif (Musonius, p. 77, Soranos, I, 19, 60; cf. Ilberg, *Archiv für Religionsw.*, XIII, p. 4).

4. Musonius, p. 77 Hense (Stobée, IV, 75, 15, p. 606 Hense).

5. Cf. le serment hippocratique : οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω (correctement interprété par Ilberg, *l. c.*, p. 4, n. 1, contre S. Reinach).

6. Galien, t. XIX, p. 177.

7. Wendland, *Philo und die kyn.-st. Diatribe*, p. 38; cf. Hense, p. 77.

dans le *De leg. spec.* et le *De caritate*, et nous trouvons chez Josèphe deux autres préceptes qui avant d'être incorporés à l'amalgame néo-pythagoricien avaient été attribués à Solon[1].

La condamnation de l'avortement qui se retrouve dans l'*Apocalypse de Pierre*[2], dérivé chrétien de la Descente aux Enfers, se rattache sans peine à la doctrine de l'ancien pythagorisme[3] : c'est une simple conséquence de la règle δεῖ τεκνοποιεῖσθαι[4].

Devoirs envers autrui. — Nous arrivons à une série d'emprunts reconnaissables entre tous en raison de la fidélité avec laquelle la source alexandrine de Philon et Josèphe a rapporté, pour ne rien dire de quelques symboles pythagoriciens à peine défigurés[5], de caractéristiques apophtegmes de la vieille morale religieuse des Grecs, annexés par la littérature pythagorisante (les rapprochements ont été indiqués, en majeure partie, par Bernays[6] et Wendland[7]).

« Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse »

1. Cf. p. 219, n. 9 et 222, n. 9.

2. *Apocalypse de Pierre*, § 26.

3. L'analyse des sources de l'exposé du *Contre-Apion* (et des *Hypothetica*) tranche le débat qui s'est élevé entre Salomon Reinach (*Archiv für Religionsw.*, IX, p. 314 et suiv. = *Cultes, Mythes et Religions*, t. III, p. 276) et Sam Wide. Reinach ramenait la condamnation de l'avortement, dans l'*Apocalypse de Pierre*, au modèle « orphique » de l'apocryphe chrétien ; Wide (*Archiv*, XII, p. 227 et suiv.), en s'appuyant principalement sur le texte de Josèphe, soutenait l'origine juive et allait jusqu'à supposer l'influence du judaïsme sur des prescriptions de Lindos et de Sounion qui visent en réalité la fausse couche (Ilberg, *ib.*, XIII, p. 2) et jusqu'à imaginer (*ib.*, XII, p. 233) que l'opinion de Musonios mentionnée p. 220, n. 4, nous ramène aux origines sémitiques du stoïcisme. Il ne peut être douteux que la source de Philon et Josèphe, et celle de l'*Apocalypse de Pierre* dépendent de cette tradition pythagoricienne et orphique, à laquelle est fidèle la communauté de Philadelphie (texte cité p. 217, n. 7, l. 20, cf. Weinreich, *l. c.*, p. 56).

4. *Acousma* aristotélicien (Jamblique 83).

5. Les trois préceptes qu'on lit chez Philon (*Hyp.*, 359 a) μὴ ζυγὸν ἄδικον ἀνθυποβάλλειν, μὴ χοίνικα ἄμετρον, μὴ νόμισμα ἄδικον représentent suivant toute apparence une paraphrase interprétative des *symboles* ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν (qui se succèdent dans cet ordre chez Diogène Laërce, VIII, 17) et σάρον μὴ ὑπερβαίνειν (Plutarque, *Symp.*, VIII, 7, 1 ; *Quaest. rom.*, 112) que la source d'Hippolyte, *Refut. omn. haer.*, VI, 27, 4, interprète en ἀσσάριον (lire ainsi pour ἀσάρον) μὴ ὑπέρβαινε.

6. Bernays, *Philon's Hypothetica und die Verwünschungen der Buzyges in Athen* (*Monatsb. Ak. Berlin*, 1876, pp. 589-609, réimprimé *Gesamm. Abhandlungen*, t. I, pp. 262-282).

7. Wendland, *Die Therapeuten*, pp. 709-10.

(ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν [1]) reproduit une maxime qu'Isocrate utilise en passant (ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε [2]) et à laquelle Hérodote fait allusion [3].

« Fournir à qui le demande l'eau et le feu, indiquer le chemin [4]. » Ce sont les « commandements de Bouzygès [5] » et on n'est pas surpris de les trouver annexés à un code de morale pythagorisante : car dès avant Aristote [6], Bouzygès était identifié à Épiménide, si souvent mis en relation avec Pythagore.

« Ne pas enlever ce qu'on n'a pas mis en dépôt [7]. » C'est la formule dont Platon attribue la paternité à un « noble esprit » qu'il ne désigne pas [8], mais qui est Solon [9].

« Celui qui repousse un suppliant quand il pourrait le secourir rendra compte de ce méfait [10]. » C'est la formule générale d'un principe pythagoricien dont Aristote a relevé deux applications : il faut respecter l'épouse, ἱκέτις γάρ, et le coq blanc, ἱκέτης γάρ [11].

« Ne pas ravager le pays ennemi par l'incendie, ne pas dépouiller les ennemis tombés ; s'abstenir de violence contre les prisonniers de guerre [12]. » Le code biblique de la guerre est moins clément et Josèphe en passe sous silence les rigueurs [13] ; il s'inspire sans doute ici d'un modèle dérivé d'Aristoxène, dont les Pythagoriciens déclarent légitime la guerre, à condition qu'elle soit menée humainement [14].

1. *Hyp.*, 358 d (cf. *Tobit*, 4, 15 et *Lettre d'Aristée*, § 287). Bernays, p. 274, suppose sans nécessité que Philon dépend d'un original araméen.

2. Isocrate, *Symmach.*, 61.

3. Hérodote, III, 142 et VII, 136. — Autres exemples réunis par Resch, *Aposteldekret* (*Texte und Untersuchungen*, XXVIII), p. 133.

4. *Hyp.*, 358 d (Eusèbe omet le dernier commandement) ; *C. A.*, II, 29, § 211. *A. J.*, IV, VIII, 31, § 276 (Josèphe reproduit le troisième commandement seul).

5. Cf. Bernays, *Ges. Abhandl.*, I, p. 277 et suiv.

6. Servius, *Georg.*, I, 19 (Diels, **68**, A 8).

7. *Hyp.*, 358 d = *C. A.*, II, 27, § 208, cf. 30, § 216.

8. Platon, *Lois*, XI, 913 c.

9. Diogène Laërce, I, 57 ; cf. Bernays, *l. l.*. p. 274.

10. *C. A.*, II, 27, § 207.

11. Jamblique 84 ; Diogène Laërce, VIII, 34.

12. *C. A.*, II, 29, § 212. La fin du § reproduit les mesures de protection du *Deutéronome*, XXI, 10-14, en faveur des captives.

13. Josèphe est moins réticent *A. J.*, IV, 8, § 300, où d'ailleurs il ne dit pas encore tout.

14. Jamblique 232.

Le respect des animaux. — Josèphe poursuit[1]. Le « Législateur, qui nous a inculqué ainsi la douceur et l'amour des hommes, a étendu sa sollicitude aux bêtes privées de raison. » Le fait est exact, mais parmi les exemples allégués, on reconnaît des règles caractéristiques du pythagorisme.

« Il faut épargner, même en pays ennemi, les animaux de labour. » C'est, combinée avec un souvenir de *l'Exode*[2], l'interdiction de l'immolation du bœuf laboureur, attestée depuis Aristoxène[3].

D'après Philon et Josèphe[4], il faut respecter les animaux qui se réfugient dans les maisons en suppliants (ἱκετεύοντα). Nos informateurs ne paraissent pas avoir un sentiment très net de ce que sont ces animaux suppliants, mais la juxtaposition de ce précepte à un rappel de *Deutéronome* xxii, 6-7[5] paraît indiquer que leur prototype judéo-alexandrin savait qu'il s'agit d'oiseaux. Nous sommes en effet devant une dégradation du vieil *acousma* aristotélicien[6] : « ne pas toucher au coq blanc, parce que c'est un suppliant[7] ».

Devoirs envers les morts. — « Ne pas laisser un corps sans sépulture[8]. » Si brillante fortune que ce précepte ait connue dans la littérature juive[9], il n'a pas de base dans la Bible : avant d'être la

1. *C. A.*, II, 29, § 213.

2. *Exode* (LXX), xxiii, 5, cf. Bernays, *Ges. Abh.*, I, p. 198.

3. Diogène Laërce, VIII, 20 ; cf. Jamblique 150.

4. *Hyp.*, 359 b ; *C. A.*, II, 29, § 213. Les deux textes ont été rapprochés par Bernays, *Theophrastos' Schrift*, p. 153.

5. Philon est sur ce point plus précis que Josèphe.

6. Textes cités *supra*, p. 222, n. 11 ; cf. Boehm, *De symbolis pythagoreis*, p. 30 et Delatte, *Études*, p. 290.

7. Du coq blanc, l'interdiction a passé aux gallinacés en général (Jamblique 147) et à toute espèce d'oiseaux (Diogène Laërce, VIII, 34) : cette généralisation a eu pour effet d'oblitérer le sens propre de *suppliant* (le coq blanc était tel en raison de la couleur de son plumage) et on a supposé qu'il s'agit d'animaux qui cherchent refuge au foyer des hommes.

8. *Hyp.*, 358 d, *C. A.*, II, 29, § 211.

9. Il figure chez le Pseudo-Phocylide, v. 99 (cf. Bernays, *Ges. Abh.*, t. I, p. 279) et a fourni un lieu commun à la légende juive du roi oppresseur : dans *Tobit*, le méchant roi d'Assyrie interdit l'inhumation des Juifs persécutés ; chez Philon (*V. M.*, I, 7, § 39) le Pharaon défend même le simulacre de la poignée de poussière jetée sur le corps (notons en passant que la présence dans *Tobit* de ce thème hellénique, comme aussi de celui qui a été signalé p. 222, n. 1, fournit un argument contre la théorie de l'antiquité du livre de *Tobit*, qu'on incline parfois (Bousset, *Religion des Judentums*, p. 7, cf. Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 194, n. 1) à croire pré-maccabéen).

loi non écrite invoquée par l'Antigone de Sophocle, c'était un des commandements de Bouzygès[1].

« La Loi prohibe le luxe des enterrements et celui des monuments funéraires[2]. » Il n'y a rien dans la Bible qui se rapporte à l'une ou l'autre de ces interdictions ; mais la légende grecque sait que les Crotoniates s'étant mis à faire de grandes dépenses pour les obsèques et les sépultures, un disciple de Pythagore rappela que le maître condamnait ces pratiques somptuaires qui ne pouvaient réjouir que les dieux chthoniens[3].

LA PALINGÉNÉSIE. — D'intérêt capital est la conclusion que Josèphe donne à son exposé : « Suivant l'annonce du Législateur, selon la promesse certaine de Dieu, ceux qui ont observé exactement les lois et qui, quand il le fallait, sont courageusement morts pour elles, reçoivent de la Divinité une nouvelle existence (γενέσθαι πάλιν) et une vie meilleure dans la révolution des âges[4]. »

Moïse et le Dieu d'Israël n'ont donné nulle assurance de cette sorte à ceux qui ont obéi à la Loi et sont morts pour elle : le retour à l'existence, récompense de ceux qui sont morts pour la patrie ou la foi, n'apparaît pas dans la loi et les prophètes, et cette promesse n'est même pas expressément indiquée dans le texte sans doute interpolé de *Daniel* XII[5].

En réalité l'idée d'un traitement privilégié assuré, par delà la mort, à ceux qui sont morts pour la patrie nous ramène à la source de Virgile (*hic manus ob patriam pugnando vulnera passi*[6]). D'autre part l'expression qui désigne la nouvelle existence, c'est-à-dire pour Josèphe la résurrection, est elle-même le terme technique des pythagoriciens pour « métempsycose », παλιγγενεσία. Nous sommes en présence de deux notions également grecques, mais qui dans le pythagorisme appartiennent à des plans différents.

Le tableau sommaire de la rémunération esquissé dans le *Contre-Apion* semble donc porter la marque d'une perturbation du système pythagoricien, mais il faut attendre, pour avoir une idée claire de

1. Cf. Bernays, *l. l.*
2. *C. A.*, II, 26, § 205.
3. Jamblique 122.
4. *C. A.*, II, 30, § 218.
5. Cf. *infra*, p. 247.
6. *Énéide*, VI, 660, mentionné *supra*, p. 115.

la doctrine de Josèphe sur la Destinée posthume, des informations plus complètes [1].

## II. — DE LA « SAGESSE DE SALOMON » A ARISTOBULE.

LA « SAGESSE DE SALOMON ». — L'âme est préexistante [2] et immortelle [3]; naître, c'est venir d'en haut [4]; le corps périssable pèse sur l'âme, et l'enveloppe terrestre (γεῶδες σκῆνος) grève l'esprit pensant [5]. La psychologie de « Salomon », qu'on qualifie communément [6] de platonicienne, peut tout aussi bien être nommée néo-pythagoricienne: σκῆνος dans le sens de « corps » est aussi familier à Okellos et à Timée de Locres qu'à l'auteur de l'*Axiochos* [7].

LA RÉMUNÉRATION D'APRÈS LA « SAGESSE ». — L'existence des justes est pénétrée de l'espoir de l'immortalité [8]. Morts, ils sont dans la main de Dieu, et nulle souffrance ne peut les atteindre [9]; les méchants assistent en tremblant au compte de leur péchés, et leurs fautes témoigneront contre eux [10]. Quelques traits en particulier sont remarquables.

« Les justes, *après avoir subi une courte épreuve,* recevront de grandes récompenses [11]. » Il semble qu'il y ait là une conception analogue à celle de Virgile : les meilleurs subissent la purification par les éléments, et même ceux qui comme Énée et ses pareils occupent les champs riants de l'Élysée doivent être délivrés de leurs souillures [12].

1. Cf. *infra,* p. 254.
2. *Sap. Sal.,* VIII, 19 : « mon âme était bonne, ou plutôt, étant bon, j'entrai dans un corps sans tache. »
3. *Ib.,* II, 23, III, 4, etc.
4. *Ib.,* VII, 3.
5. *Ib.,* IX, 15.
6. Siegfried, ap. Kautzsch, *Apokr. und Pseudepigr.,* I, p. 477 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* t. III, p. 508 ; Bertholet, *Bibl. Theologie,* p. 475 ; Ed. Meyer, *Ursprung,* t. II, p. 363.
7. Cf. Delatte, *Politique pythagoricienne,* p. 172, n. 2.
8. *Sap. Sal.,* III, 4.
9. *Ib.,* III, 1. Les allusions de III, 14 à la félicité de certains justes (la femme sans tache qui est restée stérile, l'eunuque qui a obéi à la loi) semblent, cf. Schwally, *Leben nach dem Tode,* p. 154, supposer des descriptions réalistes de la condition des bienheureux.
10. *Ib.,* IV, 20.
11. *Ib.,* III, 5.
12. *Énéide,* VI, 736-747.

Les Méchants, qui sont les Riches[1], seront dans l'Autre Monde les spectateurs de la félicité de ceux qu'ils ont opprimés et méprisés. L'auteur de cette page[2], qui vise à une mise en scène dramatique, doit connaître la moralité du Renversement des Destinées.

« Le juste, même après la mort, jugera les impies vivants[3]. » On retrouve sans doute ici un souvenir de la participation des justes défunts au jugement infernal, enseignée à la suite de Platon par le modèle de l'*Énéide* VI et des *Histoires véritables*[4]. Mais l'idée grecque est unie à un élément biblique qui apparaît plus nettement encore dans l'annonce que les justes « jugeront les gentils et domineront sur les peuples[5] » : cette dernière proposition est inspirée de *Daniel* VII, 22 où il ne s'agit pas d'une judicature à proprement parler, ni surtout d'une magistrature exercée par les morts, mais où τὸ κρίμα ἔδωκεν vise l'autorité sur les nations qui sera conférée à Israël au jour où le peuple des Saints de Dieu triomphera des puissances terrestres ennemies. Nous voyons ainsi s'ébaucher confusément une combinaison des données platoniciennes et pythagoriciennes avec celles de l'Apocalypse juive.

DATE DE LA « SAGESSE ». — On a placé la rédaction de la *Sagesse* à l'époque d'Alexandre Jannée[6], entre 100 et 50[7], au cours du premier siècle[8], avant Philon[9], au temps des premiers empereurs romains[10], mais aucun indice positif ne permet de trancher le débat. Il n'y a cependant pas de raison de nier que l'écrit puisse être quelque peu antérieur à Philon.

LA « LETTRE D'ARISTÉE ». — Mais sensiblement contemporains de la vieillesse de Philon ou de la jeunesse de Josèphe doivent être l'interpolateur qui a introduit dans la *Lettre d'Aristée* la curieuse apologie de la législation mosaïque attribuée au grand-prêtre Eléazar[11] et l'ex-

1. *Sap. Sal.*, V, 8.
2. *Ib.*, V, 1-14.
3. *Ib.*, IV, 16, cf. Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 260.
4. V. *supra*, p. 105.
5. *Sap. Sal.*, III, 8.
6. Fock, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* (1913).
7. Siegfried, ap. Kautzsch, *Apokr. und Pseudepigr.*, I, p. 479.
8. Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 475, n. 1 ; Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 362.
9. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III, p. 508.
10. Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 35.
11. *Aristeae Epistula*, §§ 121-171 et 305-6. Sur la nécessité de placer §§ 121-171 et 306 à une date postérieure à l'an 33 ap. J. C., cf. J. Février, *La date, la composition et les sources de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, ch. II et IV ; sur § 305, v. *infra*, p. 227.

plication de l'ablution matinale, et d'autre part le soi-disant Aristobule.

Le Discours d'Eléazar. — Questionné par les envoyés de Ptolémée sur les interdictions qui visent les animaux impurs[1], le grand-prêtre répond en substance ceci :

Le Législateur nous a enseigné tout d'abord qu'il est un Dieu qui régit l'univers tout entier et à qui rien n'échappe de ce que les hommes font en secret[2]; il est absurde de diviniser des mortels en raison des services qu'ils ont rendus à l'humanité, comme font les Grecs, ou de rendre un culte aux animaux, comme font les Égyptiens[3]. Les lois de pureté que Dieu a données ont pour but d'éviter que son peuple ne soit souillé par la contagion des pervers ; chacune de ces ordonnances a un sens profond[4]. Qu'on ne croie pas que Moïse a légiféré par considération pour les souris, belettes ou autre racaille : les lois saintes ont été données pour éveiller des pensées pieuses[5]. Par exemple, si nous pouvons manger pigeons, tourterelles, poules, etc. c'est à cause de leur douceur et du fait que leur nourriture est végétale; les oiseaux interdits sont ceux qui sont carnassiers[6]. Par ces prescriptions le Législateur a voulu faire entendre qu'il faut être juste et ne pas user de violence. L'interdiction de consommer les quadrupèdes qui n'ont pas le pied fourchu symbolise le discernement dont nous devons user dans nos actions, et la distinction qui est établie entre nous et les autres hommes[7]. Et qui possède ce discernement, possède aussi la mémoire : tous les animaux qui ont le sabot fendu ruminent et la rumination représente la mémoire[8]. Aussi Moïse a-t-il prescrit de se souvenir en toute occasion de Dieu[9].

Origine de l'allégorisme du pseudo-Aristée. — Cette démonstration repose sur un lit continu d'idées pythagoriciennes. La proposition initiale sur l'existence et le rôle du Dieu unique est la copie de la formule que nous suivons à partir d'Héraclide[10]. Mais plus

1. *Epist.* 128.
2. *Epist.* 132.
3. *Ib.*, 135-138. Nous laissons de côté §§ 140-141 sur lesquels nous reviendrons *infra*, pp. 261, n. 3 et 319.
4. *Ib.*, 142-143.
5. *Ib.*, 144.
6. *Ib.*, 145-149.
7. *Ib.*, 150-151.
8. *Ib.*, 153-154.
9. *Ib.*, 155-159.
10. Cf. *supra*, p. 81, n. 1.

caractéristique encore est la théorie longuement développée sur la signification des interdictions alimentaires.

Le principe est celui même qui préside au système symbolique attribué à Androcyde : il s'agit dans les deux cas (et il n'y a pas d'autre exemple du procédé dans la littérature grecque, si riche en tentatives symboliques d'autre sorte) d'une interprétation morale des pratiques : commandements des *acousmata* chez Androcyde, lois du *Lévitique* chez « Aristée » sont l'enveloppe de vérités éthiques. Mais la parenté ne se limite pas à cette conformité générale : avant « Aristée », le pseudo-Androcyde a fait ressortir que les règles alimentaires du pythagorisme ont pour fin de montrer le chemin de la vertu, car une énumération d'interdits de cette catégorie (sont visés la cervelle, la mauve, le mélanoure, le rouget, la fève) se termine par cette déclaration : καὶ ἄλλα τοιαῦτα διεθεσμοθέτησε τούτοις ὅμοια, καὶ διὰ τῆς τροφῆς ἀρχόμενος εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀνθρώπους[1].

La doctrine de l'étroite union du discernement et de la mémoire que « Aristée » met si bizarrement en rapport avec les notions associées de rumination et de pied fourchu est elle-même familière, suivant Apollonios de Tyane, aux anciens Pythagoriciens ἅμα τῷ σκοπεῖσθαι καὶ τὴν μνήμην γυμναζομένους[2].

L'ABLUTION AVANT LES PRIÈRES DU MATIN. — Comme montre le texte de Josèphe[3], témoin d'un état de la *Lettre d'Aristée* antérieur à celui que représente le remaniement conservé, l'auteur premier a dû raconter simplement que chaque matin, après avoir présenté leurs hommages à Ptolémée Philadelphe, les Septante se lavaient les mains dans la mer et se purifiaient, sur quoi ils se mettaient à la traduction de la Loi[4]. En *Aristée* § 305, cette information est ainsi modifiée : revenus de l'audience, les traducteurs, conformément à l'usage de tous les Juifs, se lavaient les mains dans la mer, *puis priaient* avant d'entreprendre leur travail. Et le récit poursuit (§ 306) : Aristée

1. Jamblique 109.
2. Jamblique 256.
3. *A. J.*, XII, II, 13, § 106.
4. Le narrateur veut sans doute qu'on ne puisse toucher aux Livres de la Loi qu'avec des mains pures, idée peut-être empruntée à l'Égypte indigène : par la formule finale de la *Destruction du genre humain* (Naville, *Transact. Soc. Bibl. Arch.*, t. IV, pl. 4, l. 79, cf. p. 16) on apprend que nul ne pourra toucher ce livre sacré sans s'être astreint à des lustrations répétées pendant neuf jours. — L'obligation subsiste, en ce qui concerne le contact de la Loi, dans le judaïsme rabbinique (cf. Brandt, *Jüd. Baptismen*, pp. 43, 56, 138).

demande pourquoi ils se lavent les mains avant la prière, et on répond que c'est pour signifier qu'ils n'ont commis aucun mal.

L'explication vise à rattacher à l'usage biblique connu par *Deutéronome* XXI, 6 et *Psaume* XXVI, 6 la pratique du lavement des mains préalable à la prière du matin : rite dont *Aristée* § 306 fournit, avec le troisième *Oracle Sibyllin* 592[1], la plus ancienne attestation juive et que la Bible ne connaît pas[2], mais qui appartient à la haute antiquité hellénique. On a souvent[3] et à bon droit rapproché, d'Aristée et du *III<sup>e</sup> oracle Sibyllin*, l'*Odyssée* (II, 261 ; IV, 750) et l'*Iliade* (VI, 266), enseignant qu'avant la prière accompagnée ou non d'une offrande l'adorateur se lave les mains, et les *Travaux et les Jours* 724 où Hésiode ajoute aux expressions de l'*Iliade* VI 266 textuellement reproduites que c'est la libation du *matin* qui doit être précédée de la purification des mains. On ne peut guère hésiter à croire que le rite auquel le vieux poète fait allusion a passé, à travers le pythagorisme, dans le judaïsme alexandrin : car 1° une recommandation exprimée au v. 727 des *Travaux* figure dans un catalogue de préceptes pythagoriciens[4] et nous en retrouverons la pratique chez les Esséniens[5] ; 2° la formule pythagoricienne relative à la libation préliminaire au repas[6] reparaît également[7] dans une description de l'essénisme[8].

Ce résultat corrobore celui que nous avons obtenu[9] au sujet de l'origine de l'ablution conjugale.

ARISTOBULE. — Le faussaire[10] qui a écrit le commentaire apologé-

1. Cf. encore *Judith,* XII, 7-9.
2. Ps. XXVI, 6-7, n'offre qu'une analogie lointaine.
3. Kohler, *Jew. Encyclopedia,* t. I, p. 69 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* t. II, p. 519, n. 63 ; Wächter, *Reinheitsvorschriften (Religionsg. Vers. und Vorarb.,* IX, 1), p. 11, n. 2. L'idée est fort ancienne, car déjà Clément d'Alexandrie, *Strom.,* IV, XXII, § 142, cite à propos des ablutions juives les deux passages de l'*Odyssée.*
4. Diogène Laërce, VIII, 17.
5. Cf. *infra,* p. 277, n. 3.
6. Jamblique 155.
7. Cf. *infra,* p. 277, n. 6.
8. Le contexte d'*Or. Sib.,* III, 592-593, apporte aussi quelque renfort à l'hypothèse : il est question de ceux qui quittent leur couche de grand matin, purifient leurs mains par l'eau, et révèrent *seulement Dieu, puis les parents.* Cette étroite association rappelle celle du précepte « honore les dieux (puis les démons, puis les héros) et les parents », cf. *supra,* p. 216, n. 2.
9. Cf. *supra,* p. 219.
10. L'inauthenticité de l'écrit d'Aristobule est admise par la majeure partie des

tique de la Loi mosaïque soi-disant adressé par le Juif péripatéticien Aristobule à Ptolémée Philométor ne dissimule pas l'intérêt que lui inspire Pythagore « qui a transporté dans son système beaucoup d'idées qui nous sont propres[1] ». Sur ce prétendu plagiaire de Moïse, le pseudo-Aristobule a pratiqué d'abondantes reprises : sa justification du sabbat, notamment, repose sur un traité d'arithmologie analogue à celui dont on constate l'influence sur Philon ; telle idée, comme le rapprochement du septième jour et de la lumière spirituelle, que l'on a pu croire d'inspiration juive ou même chrétienne[2], dérive en réalité[3] de la théorie du septénaire qu'on trouve chez le pseudo-Philolaos[4]. Le pseudo-Aristobule vient donc grossir la troupe de ces représentants de la tendance pythagorisante à laquelle se rattachent toutes les productions maîtresses de la littérature juive de l'Alexandrie romaine.

Les débuts du judaïsme pythagorisant. — En repoussant les datations qui reportent au second siècle avant l'ère chrétienne les Pseudo-Aristée, Pseudo-Aristobule et Pseudo-Salomon, nous avons renoncé au moyen d'établir directement que la conquête du judaïsme par la doctrine pythagoricienne a commencé bien avant l'époque romaine. Le fait ne semble toutefois aucunement douteux : les infiltrations de la légende de Pythagore dans la légende de Moïse, antérieures à Artapanos, supposent l'activité d'un groupe pythagorisant dont l'existence est exigée d'ailleurs, pour le second siècle, par la chronologie du développement palestinien. Le judaïsme alexandrin a dû commencer à pythagoriser sitôt qu'il a hellénisé.

critiques, cf. la liste dressée par Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III, pp. 516 et 522, à laquelle on peut ajouter les noms de Bréhier, *Les idées religieuses et phil. de Philon*, p. 47, et J. Février, *l. l.*, p. 8-10. Schürer a plaidé la réalité du Juif péripatéticien contemporain de Philométor (*l. l.*, p. 514) ; il a été suivi par Ed. Meyer, fidèle à sa tendance à vieillir tous les monuments du judaïsme hellénique (*Ursprung*, t. II, p. 366). — Une opinion transactionnelle, qui rajeunit Aristobule de près d'un siècle en identifiant Ptolémée Philométor à Lathyre, a été réfutée par Willrich, *Urkundenfälschung*, p. 87.

1. Aristobule, ap. Eusèbe, *Praep. Ev.*, XIII, 12.
2. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte*, p. 98.
3. Cf. Delatte, *Études*, p. 234.
4. *Theol. Arithm.*, p. 55, Ast (Diels, **32**, A 12). Diels semble considérer comme authentique ce fragment qui ne peut toutefois être séparé de celui que Philon a inséré dans le *De op. mundi*, 100 et que Diels, **32**, B 20 considère avec raison comme suspect.

## III. LES THÉRAPEUTES

Si l'on pouvait en croire le tableau tracé par Philon dans son Traité de la *Vie contemplative*[1], il se serait trouvé dans le judaïsme alexandrin, vers les temps d'Auguste ou Tibère, des ascètes qui, non contents d'adopter les maximes pythagoriciennes compatibles avec la vie du siècle, auraient réalisé une copie fidèle des conventicules légendaires de l'ordre pythagorien.

Les Thérapeutes forment une communauté semblable à celle que décrit Jamblique en 96-100 (d'après un document inspiré d'Aristoxène) et en 106-9[2] et 149-50 (sans doute dérivés du Pseudo-Androcyde). Ce sont des philosophes, adeptes de la vie *théorétique* : les Sages qui occupent le plus haut échelon dans la société pythagoricienne portent le titre de *philosophes théorétiques*[3]. — Il y a des Thérapeutes dans tous les nomes, mais leur établissement principal est dans les solitudes du lac Maria[4]. De même il y avait des Pythagoriciens dans les cités populeuses et la fiction paraît en avoir relégué d'autres au désert : le site des petites républiques de Jambl. 96-100 et 106-9 n'est à la vérité pas clairement indiqué, mais tout porte à croire que c'est d'une description des Pythagoriciens de cette sorte que proviennent les dires de Porphyre et Saint Jérôme assurant que les « Pythagorei, frequentiam declinantes, in solitudine et desertis locis habitare consueverunt[5] ». Les Sages qui renoncent au monde font abandon de leurs biens à leurs proches ou amis[6] : ainsi fit Simikhos le Centoripin et sans doute Pythagore lui-même[7]. Ils partent sans jeter les yeux en arrière[8], conformément à un vieil *acousma*[9]. Ils sont

1. L'authenticité de l'ouvrage n'est plus contestée (Cohn, *Prolegomena* au t. VI des *Œuvres* de Philon, p. x ; Ed. Meyer, *Ursprung*, II, p. 368, n. 2).

2. On notera que le document Jambl. 106-109 nous a déjà offert (p. 228, n. 1) une remarquable concordance avec le Pseudo-Aristée.

3. Jamblique 107, 150.

4. *De Vita Contempl.*, 3, §§ 22 et suiv.

5. Porphyre, *De abst.*, I, 36 et 32 ; Jérôme, *Adv. Jovin.* II, 9 ; cf. Jamblique 253.

6. *De Vita Contempl.*, 2, § 13.

7. Cf. *supra*, p. 22, n. 5.

8. *De Vita Contempl.*, 2, § 18.

9. Diogène Laërce, VIII, 18 (*supra*, p. 219, n. 7).

végétariens et s'abstiennent de vin[1] : c'est le régime des *théorétiques*[2]. Quelques-uns s'astreignent à des jeûnes prolongés jusque pendant six jours[3] : de même Pythagore faisait, sans prendre de nourriture, de longs séjours dans les temples[4]. La journée du Thérapeute commence, comme celle du Pythagoricien[5], par une prière prononcée au moment où le soleil se lève[6]. Elle est en outre occupée par l'étude de la philosophie nationale, c'est-à-dire de la doctrine biblique, à laquelle ils appliquent la méthode allégorique et par l'étude des traités également allégoriques (συγγράμματα) des vieux fondateurs de la secte[7] : cet allégorisme est évidemment de même essence que celui du Pseudo-Aristée et de Philon lui-même et les mots ἀλληγοροῦντες, σύμβολα, συγγράμματα sont significatifs. — Le sommeil des Thérapeutes est illuminé par des rêves qui leur font apercevoir les beautés des « vertus » et « puissances » divines[8]. L'auteur de Jambl. 107 connaît des prescriptions qui paraissent tendre à procurer aux Pythagoriciens des songes de même sorte. — Les Thérapeutes quittent le *monastérion* où ils vivent solitaires pour fêter ensemble le septième jour ; de plus ils célèbrent de manière particulière le cinquantième jour (lendemain de chaque septième sabbat[9]) : le choix de ces jours est motivé par les caractères du nombre sept, toujours vierge, et du nombre cinquante, le plus saint et le plus « naturel » des nombres parce qu'il équivaut à la somme (9 + 16 + 25) des carrés du triangle rectangle dont les côtés mesurent 3 et 4 et dont l'hypoténuse vaut 5[10]. Après le repas pris en commun (composé non de pain et de miel comme le déjeuner des Pythagoriciens de Jambl. 97, mais de pain et de sel, assaisonné parfois d'hysope[11] ; la variante est

1. *De Vita Contempl.*, 4, § 37, 8, § 73.
2. Jamblique 107, 150.
3. *De Vita Contempl.*, 4, § 35. Philon présume que le « chant » facilitait aux Thérapeutes la privation d'aliments : ainsi le Moïse du *De Somn.*, copie de Pythagore, supporte le jeûne au Sinaï grâce à la perception de l'harmonie des sphères (*supra*, p. 148, n. 2).
4. Cf. *supra*, p. 68, n. 2 et p. 148.
5. Jamblique 256.
6. *De Vita Contempl.*, 3, § 27, 11, § 89. La journée s'achève sur une autre prière (§ 76).
7. *Ib.*, 3, §§ 28-29 ; 10, § 78.
8. *Ib.*, 3, § 26.
9. *Ib.*, 8, § 65.
10. Sur cette spéculation, cf. Delatte, *Politique*, pp. 60-64.
11. *De Vita Contempl.*, 8, § 73.

due à l'influence d'une description du régime des prêtres égyptiens[1]) on écoute une allocution sur un texte fourni par les saintes Écritures ou indiqué par un assistant : même sorte de lectures pieuses chez les Pythagoriciens de Jambl. 99. Pour la circonstance, les Thérapeutes reçoivent des vêtements blancs[2] : le blanc est de rigueur, d'après les *Hypomnèmata*[3] et Jambl. 153, pour le culte et la prière. — Dans la société du Lac Maréotide, composée d'hommes et de femmes, règne une chasteté parfaite (les deux sexes ne se retrouvent que dans les cérémonies des septième et cinquantième jours, et même alors sont séparés[4]) et Philon relève que, parmi les Thérapeutides, on trouve surtout des femmes qui jusqu'à la vieillesse ont gardé la virginité[5]. Cet ascétisme sexuel rappelle celui que permettent d'attribuer à certains groupes pythagoriciens tardifs la notice de Clément[6] et le récit de Philostrate sur Apollonios de Tyane[7] et qui n'a pas été inconnu à l'époque antérieure à l'Empire, comme montrent les traditions qui mettent dans la bouche de Pythagore une maxime réprouvant l'amour physique[8] et lui prêtent la pratique d'une continence sans doute totale[9]. — Les Thérapeutes mettent au premier rang des vertus l'amour de la vérité[10], et font passer les devoirs vis-à-vis des membres de la communauté avant ceux que créent les liens du sang[11] : cf. Porphyre 41 et Jamblique 257.

Philon nous offre un tableau idéalisé qui n'a cessé d'inspirer des jugements divergents. Ed. Meyer l'a utilisé sans formuler aucune réserve[12], Bousset ne paraît pas éloigné de le déclarer chimérique[13]. Il faut sans doute y faire, avec Reitzenstein[14], la part du coloris

1. Chérémon d'Alexandrie, ap. Porphyre, *De abst.*, IV, 6.
2. *De Vita Contempl.*, 8, § 66.
3. Diogène Laërce, VIII, 33. Philon emploie le même mot (λευχειμονοῦντες) que les *Hypomnèmata*.
4. *De Vita Contempl.*, 3, §§ 32-33 et 9, § 69.
5. *Ib.*, 8, § 68.
6. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 24, 1.
7. Philostrate, I, 13.
8. Diogène Laërce, VIII, 9 = Diodore de Sicile, X, 9, 4.
9. Diogène Laërce, VIII, 19.
10. *De Vita Contempl.*, 4, § 39.
11. *Ib.*, 9, § 72.
12. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, pp. 368-371.
13. Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 539. Toutefois, p. 538, Bousset reconnaît qu'il ne peut s'agir d'une pure et simple fiction de Philon.
14. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*, pp. 43-44.

pythagoricien ajouté par Philon même[1] d'après un modèle alexandrin[2], et d'une réalité : l'existence dans le sein du judaïsme égyptien d'un groupe, né sous une influence pythagoricienne peut-être associée au souvenir des nazirs ou des Rekabites, de solitaires abstinents qui rompent avec la vie profane. On peut concéder à Bousset que le « thérapeutisme » n'a eu qu'une médiocre extension et qu'une durée éphémère ; peut être avait-il disparu déjà à l'époque de Philon qui a pu broder autour d'un souvenir. Mais on n'admettra pas que ce phénomène n'a au point de vue de l'histoire religieuse aucune autre importance que de nous montrer la variété des actions subies par le judaïsme[3] : les Thérapeutes expliquent les Esséniens, dont l'histoire oblige à postuler pour une époque antérieure à la fin des Hasmonéens la présence en Égypte des ascètes qui ont servi de modèle au portrait des « théorétiques » du Lac Maria.

1. Cf. *infra*, p. 275, n. 9.

2. Philon a sans doute déjà trouvé réunis aux éléments pythagoriciens les traits « égyptiens » qui apparaissaient dans sa description : perpétuelle clôture des Thérapeutes, habitude de cacher leurs mains sous leur vêtement (*De Vita Cont.*, 3, § 30), etc. Wendland, *Die Therapeuten*, p. 753 (cf. Ed. Meyer, *l. l.*, p. 371) croit que Philon a utilisé directement Chérémon. Mais dès l'époque de Philon la littérature alexandrine a combiné le pythagorisme et la religion alexandrine (cf. le *De Iside*, 56, où Plutarque reproduit sur le triangle rectangle aux longueurs 3, 4, 5 une spéculation soi-disant égyptienne qui a la même base que *De Vita Contempl.*, § 65).

3. Bousset, *l. l.*, p. 539.

# CHAPITRE II

## LES PHARISIENS

### I. — HISTOIRE DU PARTI

Les « dissidents ». — Le nom des Pharisiens — *peruschim, perischaiē, οἱ ἀφωρισμένοι*[1] — signifie les *séparés,* ceux qui font bande à part : désignation expressive d'une confrérie[2] sécessionniste, détachée de l'ensemble de la communauté. Alors que suivant Josèphe, leurs antagonistes, les Sadducéens, observent exclusivement la Loi[3], les Pharisiens « imposèrent au peuple des règles qui ne sont pas inscrites dans la Loi de Moïse[4] ».

Un tel nom, une telle définition ne conviennent qu'à des novateurs qui ont rompu avec certaines doctrines traditionnelles auxquelles sont restés attachés les Sadducéens, vieux-croyants obstinément fidèles à la lettre de la Loi[5]. La question essentielle qui séparait les deux clans, à l'époque des Évangiles et de Josèphe et suivant toute apparence dès l'origine, est celle de la résurrection, niée par les Sadducéens, affirmée par leurs adversaires. Mais à quel moment le divorce s'est-il accompli entre les conservateurs et ceux qui proclamaient une croyance nouvelle ?

1. Cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* t. II, p. 467, n. 52.

2. Les informations de *Bell.,* I, III, 5, § 78-80 et *A. J.,* XIII, XI, 2, § 311-313, montrent que les Pharisiens ont formé jusqu'à la veille de la ruine du Temple un groupe fermé. Ils s'intitulent eux-mêmes *haberim,* c'est-à-dire confrères (cf. Schürer, *l. l.,* pp. 454 et 468 ; Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion,* p. 221, n. 8).

3. Josèphe, *A. J.,* XVIII, I, 4, § 16.

4. *A. J.,* XIII, X, 6, § 297.

5. Cf. Ed. Meyer, *Ursprung,* t. II, p. 293, qui critique avec raison l'opinion qui veut que les Sadducéens aient été des libéraux ou même des hellénistes.

D'après une opinion à peu près unanime, le pharisaïsme serait une création du second siècle : le parti serait issu d'un des groupes formés à l'époque de la lutte contre Antiochus Épiphane (les Hasidim[1]) et le dogme fondamental, celui de la résurrection, serait attesté pour l'époque maccabéenne par le verset XII, 2 de Daniel. La critique des documents ne permet pas d'admettre la réalité des faits ainsi présentés.

LE PARTI PHARISIEN SOUS HÉRODE. — Le parti apparaît, fortement constitué et influent même sur les femmes de la cour, aux approches de l'an 6 avant J.-C.[2]. Nous le savons par un document capital transcrit par Josèphe[3] : la brève notice d'un historien non juif (Nicolas de Damas d'après la plupart des critiques[4], Ptolémée, auteur d'une biographie d'Hérode, suivant G. Hölscher[5]) sur les incidents qui agitèrent l'une des dernières années du règne d'Hérode : les Pharisiens, qui étaient au nombre de plus de six mille, ayant refusé de prêter le serment de fidélité à Hérode et Auguste, furent pour ce motif frappés d'une amende que paya la belle-sœur du roi, puis ils manifestèrent leur opposition à Hérode, prédisant que la colère divine ruinerait le trône d'Hérode et de ses descendants, et annonçant l'ère messianique.

On a fait remarquer[6] que les opposants matés par Hérode forment un groupe assez peu nombreux, et sont encore une minorité. Il faut ajouter que la manière même dont les Pharisiens sont présentés (ἦν γὰρ μόριόν τι ἰουδαικὸν ἀνθρώπων... Φαρισαῖοι καλοῦνται) indique que c'est la première fois que l'écrivain reproduit par Josèphe trouve sur son chemin cette « faction judaïque » et qu'il n'avait pas encore eu occasion de traiter de ces sectaires. Fait significatif, si Ptolémée est l'auteur, qu'un biographe d'Hérode n'ait prononcé

1. Wellhausen, *Die Pharisäer und Sadduzäer*, pp. 78-86 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. II, p. 473 ; Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 213 ; Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 283 ; Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 285.

2. C'est en l'an 6 que paraît tomber le complot pharisien et l'exécution des adversaires d'Hérode ; le refus du serment est antérieur de peu de temps (W. Otto, *Herodes*, p. 64, note).

3. Josèphe, *A. J.*, XVII, II, 4, § 41-45. Le texte de § 41 est incertain ; cf. outre Niese et Naber, Schürer, *l. l.*, t. II, p. 450, n. 1.

4. Schürer, *l. l.*, Bousset, *Religion des Judentums*. p 215 ; W. Otto, *Herodes*, p. 65, note ; Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 286, n. 2 et 327, n. 3.

5. G. Hölscher, *Quellen des Josephus*, p. 57 et Pauly-Wissowa, t. IX, II, c. 1981.

6. Bousset, *l. l.*, p. 216.

le nom des sectaires pharisiens qu'à propos d'un incident de fort peu antérieur à la mort de son héros; cela paraît bien indiquer qu'aux yeux de l'écrivain ils n'ont joué un rôle digne de remarque ni au cours des trente premières années du règne, ni pendant les années qui ont précédé l'avènement. Fait plus significatif encore, si, comme il est vraisemblable, le morceau remonte à Nicolas de Damas : car il s'ensuivrait que Nicolas, qui a raconté l'histoire juive des Hasmonéens à Hérode, n'a pas mentionné le parti pharisien avant l'incident auquel est mêlé le nom d'Auguste. De toute façon, le narrateur non-juif à qui nous devons l'histoire de l'opposition des Six Mille au vieil Hérode considère l'épisode comme marquant l'entrée en scène du parti dans les affaires publiques de la Judée : son témoignage donne le sentiment qu'il s'agit d'un groupe nouveau venu à la vie politique, et qui, si remuant qu'il soit, est loin encore, par le nombre et l'influence, de jouer un rôle déterminant. Cette impression n'est pas affaiblie par les informations que Josèphe, écho de la tradition pharisienne, donne sur les rapports d'Hérode avec le « Pharisien » Pollion (l'épithète est attachée par deux fois au nom de Pollion, et ce sont les seuls exemples connus de l'emploi du mot appliqué à un personnage particulier vivant avant l'ère chrétienne). L'un des textes fournit la version pharisienne du fait attesté par *Ant. Jud.* XVII, § 42, « Hérode voulait amener Pollion le Pharisien et Saméas, ainsi que la plupart de leurs disciples, à prêter le serment ; mais ils refusèrent et pourtant ne furent pas châtiés comme les autres récalcitrants parce qu'Hérode, en considération de Pollion, les ménagea[1]. » L'autre donne les raisons de la magnanimité ainsi prêtée à Hérode[2]. « Pollion le Pharisien et son disciple Saméas furent en grand honneur auprès de lui : pendant le siège de Jérusalem ils avaient conseillé aux habitants de rendre la ville à Hérode, qui ne se montra pas ingrat. C'est le même Pollion[3] qui, quand Hérode avait jadis (vers l'an 46) passé

1. *A. J.*, XV, x, 4, § 370. Cette histoire du refus du serment est séparée par un large intervalle de celle d'*A. J.*, XVII, §§ 41-45 et remonterait d'après le contexte à une époque voisine de l'an 20 av. J. C. ; mais Wellhausen (*Isr. und jüd. Gesch.*, 5e éd., p. 338, n. 1 ; cf. W. Otto, *Herodes*, c. 64, note) a reconnu que *A. J.*, XVII, § 42 et XV, § 370 sont des doublets qui se rapportent au même événement, la date historique étant naturellement celle du livre XVII.

2. *A. J.*, XV, I, 1, §§ 3-4.

3. On admet généralement que le texte de *A. J.*, XV, § 3, nommant Pollion est fautif (déjà l'*Epitome* et la traduction latine l'ont corrigé) et que Josèphe a voulu parler de Saméas auquel l'intervention attribuée ici à Pollion est prêtée dans la

en justice pour affaire capitale, s'était élevé contre Hyrcan et les juges, leur prédisant qu'Hérode, s'ils le laissaient échapper, se vengerait d'eux quelque jour. » L'historicité des deux anecdotes ainsi rattachées au siège de Jérusalem et au procès d'Hérode est fort douteuse[1] : elles révèlent du moins que dans la pensée de leur auteur Pollion et Saméas sont au début de l'ère hérodienne des isolés, des indépendants, défenseurs de causes destinées à l'échec, non les porte-parole d'une faction puissante. De fait, c'est avec Pollion et Saméas qu'apparaît à la lumière un mouvement jusqu'alors souterrain et dont aucun représentant ne nous est antérieurement connu.

De la chute des Hasmonéens a l'avènement d'Hérode. — A lire les historiens modernes des débuts et des antécédents de l'époque hérodienne, depuis la chute des Hasmonéens jusqu'à la consolidation de l'usurpation d'Hérode, on ne se doute pas du mutisme de la tradition sur le parti pharisien comme aussi sur le parti antithétique. Les informations paraissent abonder. Parcourons la narration d'Ed. Meyer, et nous y trouverons presque à chaque instant quelque mention de l'un ou l'autre des groupes rivaux. Au moment du débat d'Hyrcan II et Antipater devant Pompée, (63) la majeure partie des Pharisiens appartient manifestement au tiers parti qui ne veut ni de l'un ni de l'autre et demande la suppression de la royauté[2] (les textes allégués prêtent cette attitude au peuple[3] ou à

narration d'*A. J.*, XIV, IX, 4, § 174-176. Mais Saméas, disciple de Pollion qui vivait encore en l'an 6, n'a guère pu être quarante ans plutôt membre du synedrion et il est fort possible (Schürer a envisagé l'hypothèse, *Geschichte*, t. II, p. 423, n. 1) que c'est en rédigeant *A. J.*, XIV, §§ 174-176, que Josèphe s'est mépris.

1. W. Otto, *Herodes*, c. 20 et 38, Laqueur, *Der jüd. Historiker Fl. Josephus*, pp. 176 et 181, contestent l'historicité du procès suivant le récit d'*A. J.*, XIV, §§ 174-176 et XV, § 4, modèle (cf. Leszynsky, *Revue des Ét. Juives*, 1912, t. LXIII, p. 217) de l'anecdote que le *Talmud de Babylone, Sanhedrin*, 19 a, rapporte au règne d'Alexandre Jannée.

A leurs arguments on peut ajouter celui-ci : la scène où le Pharisien remontre à Hyrcan et aux juges, intimidés par Hérode qui se présente armé devant le synedrion, que leur lâcheté causera leur perte paraît un simple pastiche de celle où Solon reproche aux Athéniens leur pusillanimité en face de l'audace de Pisistrate pénétrant armé dans l'ecclesia (Diogène Laërce, I, 49). — L'information d'*A. J.*, XV, § 3, perd elle-même de son autorité sitôt qu'on constate qu'elle ne figure pas dans la relation du siège (XIV, XVI, 1-2) et vient après coup, dans l'addition continuée par la référence du § 4 à l'histoire du procès.

2. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 314.

3. Josèphe, *A. J.*, XIV, III, 2, § 41.

« deux cents hommes d'entre les premiers de la nation[1] »). — La constitution établie par Gabinius en 57 fut suivant le cœur des Pharisiens, qui réprouvèrent au contraire l'organisation ordonnée par César en 47[2] (pas de référence, et pour cause). — L'exécution, par ordre d'Hérode, des quarante-cinq membres du Synédrion qui avaient siégé dans le procès de l'an 45 fut un coup écrasant pour les Sadducéens[3] (aucun texte ne dit que les adversaires exterminés par Hérode aient été Sadducéens : par la bonne source copiée *Ant. Jud.* XV, 1, 2, § 6 et *Guerre* I, XVIII, 4, § 358 nous savons que les quarante-cinq victimes étaient les principaux partisans d'Antigone ; la version frelatée d'*A. J.* XIV, §§ 172-6 veut bien qu'Hérode ait fait égorger tous les membres du Synedrion sauf Saméas, mais de cette assertion il ne résulte pas que, dans la pensée de Josèphe même, « Saméas » étant pharisien, les autres aient *ipso facto* appartenu au parti sadducéen). Cette chasse régulièrement malheureuse au Pharisien et au Sadducéen[4], ne s'explique que par le préjugé que l'époque hasmonéenne a légué à la période suivante l'antagonisme des deux sectes.

L'ÉPOQUE HASMONÉENNE. — Josèphe fait en effet remonter jusqu'au principat d'Hyrcan I l'histoire du pharisaïsme[5], mais

1. Diodore de Sicile, XL, 2 (= Th. Reinach, *Textes*, p. 76).
2. Ed. Meyer, *l. l.*, pp. 314 et 319.
3. Ed. Meyer, *l. l.*, p. 323.
4. Ed. Meyer évite du moins (p. 327) de mêler le nom des Pharisiens au mouvement fomenté, aux derniers jours d'Hérode, par Judas et Mathias. Hölscher (*Der Sadduzäismus*, p. 106) et W. Otto (*Herodes*, c. 123) ont été moins réservés. On peut assurément invoquer, en faveur du pharisaïsme des séditieux, le caractère des déclarations que la *Guerre* prête à Judas et à Mathias puis à leurs disciples (*Bellum*, I, XXXIII, 2, § 650 et 3, § 653 : l'âme de ceux qui meurent pour la bonne cause jouira de l'immortalité bienheureuse). Mais, dans le récit parallèle des *Antiquités*, le discours des chefs est parfaitement conforme à l'orthodoxie sadducéenne (*A. J.*, XVII, VI, 2, §§ 152-153, cf. 3, § 159 : les martyrs trouveront leur récompense dans un renom impérissable qui rejaillira sur leur famille).
5. Ce n'est pas par Josèphe, mais par les livres des Maccabées que nous connaissons les Asidéens, en qui depuis Wellhausen on est à peu près d'accord pour reconnaître les précurseurs des Pharisiens : c'est dans leur dissentiment avec les Maccabées que serait le germe du conflit ultérieur entre les Hasmonéens et ceux qui proclamaient l'illégitimité de leur grand sacerdoce. Mais ce que nous savons des Hasidim se réduit à ceci : une troupe de *Pieux* se joignit aux Maccabéens peu après que ceux-ci eurent déchaîné la révolte (I *Macc.*, 2, 42) ; quand l'impie grand-prêtre Alkimos institué par Démétrios I, entra en négociations avec les insurgés, les Maccabées, défiants à bon droit, ne répondirent pas à ses ouvertures, mais les *Pieux* tombèrent dans le piège, à leur dam, car soixante des leurs furent

Destinon a constaté que les textes qui prétendent nous ramener aux premières manifestations de la secte relèvent d'une « tradition tardive qui sous l'influence de la légende déforme les faits historiques[1] », et Hölscher a attiré l'attention sur la parenté de cette « tradition » pharisienne avec les récits talmudiques, dont le défaut d'autorité est notoire[2]. On se convaincra aisément de la médiocre qualité des récits que Josèphe a tantôt (dans les *Antiquités*) empruntés directement à la légende pharisienne, tantôt copiés sur un modèle plus ancien, l'Anonyme juif[3] utilisé à la fois dans les *Antiquités* et la *Guerre*.

Les Pharisiens sont mis en rapport, par Josèphe, avec trois des souverains hasmonéens, Jean Hyrcan, Alexandre Jannée et la reine Alexandra[4].

La légende de Jean Hyrcan. — Jean Hyrcan[5] aurait commencé par être le disciple des Pharisiens qui le chérissaient. Mais un jour, les ayant invités à un banquet, il est grossièrement pris à partie par l'un des convives qui le déclare inapte, étant fils d'une femme qui

égorgés par ordre du grand-prêtre (I *Macc.*, 7, 13-16). Suivant toute apparence, ce massacre a rejeté les survivants dans la lutte et c'est d'eux que Judas a dû recevoir en partie le renfort qui lui a permis de reprendre le dessus (I *Macc.*, 7, 25). Il n'y a pas la moindre raison d'interpréter avec Wellhausen, *Die Pharisäer*, p. 92, l'attitude des Hasidim comme marquant une opposition aux prétentions des Maccabées au grand-sacerdoce, car Judas n'avait certainement, au moment où parut Alkimos, aucune prétention de ce genre, et aucune filiation n'apparaît entre ces Pieux et les adversaires d'Hyrcan I et de ses successeurs.

1. Destinon, *Die Quellen des Josephus*, p. 43.

2. G. Hölscher, *Die Quellen des Josephus*, pp. 81-84.

3. Nous ne pouvons admettre que Josèphe s'inspire directement de Nicolas de Damas comme on pense communément. L'existence d'un intermédiaire juif a été reconnue par Wachsmuth, *Einleitung*, p. 443, cf. W. Otto, *Herodes*, c. 13, et Pauly-Wissowa, t. IX, c. 2513-2515.

4. Josèphe nomme bien les Pharisiens, avec les Sadducéens et les Esséniens, avant de parler de l'époque d'Hyrcan, dans la brève esquisse de trois sectes qu'on lit vers la fin de l'histoire de Jonathan, *A. J.*, XIII, v, 9, §§ 171-173. Mais ainsi que l'a vu Wellhausen (*Die Pharisäer*, pp. 78 et 90, cf. Théodore Reinach, *Trad. des Ant., ad loc.* et Hölscher, *Der Sadduzäismus*, p. 84), on ne peut tirer de ce texte aucune conclusion relativement à l'existence des Pharisiens vers l'an 144 : la comparaison du contexte avec I *Macc.*, 12, montre que le morceau constitue un hors-d'œuvre, sans nul rapport avec les événements du temps ; Josèphe y a utilisé, comme l'indique d'ailleurs la référence de § 173, sa propre description des sectes en *Guerre*, II, viii, 14.

5. Josèphe, *A. J.*, XIII, x, 5-6, §§ 288 (depuis μάλιστα δ'οἱ Φαρισαῖοι) — 296.

avait été captive de guerre sous Antiochus Epiphane, à exercer le grand sacerdoce. Les Pharisiens réprouvent l'acte de l'insulteur, mais leur ennemi, le Sadducéen Jonathan, saisit perfidement l'occasion pour les perdre. Il engage le prince à les consulter sur le châtiment qui convient à l'outrage et, comme par fidélité à leurs principes juridiques ils se prononcent contre la peine de mort, Jean Hyrcan les considère de ce jour comme des ennemis, abjure le pharisaïme, supprime les pratiques que les Pharisiens avaient imposées au peuple et châtie les contrevenants. C'est là l'origine de la haine publique contre lui et ses fils.

Les critiques sont unanimes à reconnaître le caractère romanesque de ce récit qui reparaît dans le Talmud avec d'autres noms, Alexandre Jannée prenant la place de Jean Hyrcan[1]. Ils s'obstinent cependant pour la plupart à la recherche d'un noyau historique. Schürer[2] veut que Jean Hyrcan ait en effet rompu avec les Pharisiens, d'abord ses amis, et ait abrogé les prescriptions pharisiennes[3]. Wellhausen[4] estime qu'Hyrcan, n'ayant jamais été Pharisien, n'a pas eu à passer du côté des Sadducéens, et retient seulement que les Pharisiens ont contesté la légitimité du grand sacerdoce d'Hyrcan ; toutefois le conflit ne serait devenu aigu que sous Alexandre Jannée. Ed. Meyer[5] propose une solution intermédiaire, plus voisine de celle de Wellhausen.

Mais considérons d'abord que le récit des *Antiquités*, grossièrement enclavé dans la sobre relation empruntée à l'Anonyme source commune des *Antiquités* et de la *Guerre*[6], est en contradiction avec

1. *Qidduschin*, 66 a, où le nom de Jannée est d'introduction tardive, cf. p. 242, n. 4.

2. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. I, p. 272 et t. II, p. 473 ; de même Sieffert, *Realencykl. für prot. Theologie*, t. XV, p. 283.

3. Schürer (t. I, p. 272, n. 31) croit trouver dans le Talmud, *Ma'aser scheni*, V, 15, la trace de cette action de Jean Hyrcan. Mais les innovations rituelles que ce texte obscur prête au grand-prêtre n'ont rien à faire avec l'abrogation des pratiques étrangères à la Loi que « les Pharisiens imposaient au peuple ».

4. Wellhausen, *Die Pharisäer*, pp. 89-95 et *Isr. und jüd. Geschichte*, 5e éd., p. 297.

5. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 308 et n. 2.

6. L'histoire de la rupture avec les Pharisiens disloque la version conservée en tous ses éléments dans la *Guerre*, réduite au début et à la fin dans les *A. J.*, où Josèphe a oublié de noter un fait essentiel, l'ouverture d'une lutte armée que Jean Hyrcan réussit à réprimer :

cette version sans doute digne de foi qui ne prononce pas le nom des Pharisiens[1] et attribue à la jalousie la naissance d'un mouvement violent dirigé contre Hyrcan.

Remarquons ensuite l'évidente détérioration de la tradition historique. Jean Hyrcan était en effet le fils d'une prisonnière, sa mère étant tombée entre les mains de son gendre Ptolémée et ayant péri eu captivité[2], et il ne doit pas être douteux que cet événement ait été exploité par les adversaires des Hasmonéens, faisant flèche contre les parvenus d'une interprétation abusive de la règle qui interdit le mariage du grand-prêtre avec une captive[3]. Le narrateur à qui remonte *A. J.* XIII § 292 croit que la mère fut captive sous Antiochus Épiphane[4] et n'a plus aucun sentiment de la manière dont la question se posait réellement. On se résoudra difficilement à croire que ce conteur tardif et mal informé mérite créance quand il met en scène les pieux juristes pharisiens qu'une intrigue brouille avec le grand-prêtre; il a bien plutôt par anachronisme reporté sur les partis en conflit les étiquettes d'un âge postérieur. Concluons avec Hölscher[5] qu'on ne peut faire aucun état de l'histoire de la rupture. On ne saurait reconnaître plus de valeur aux informations des *Ant.* relatives aux règnes d'Alexandre Jannée et d'Alexandra.

LA LÉGENDE D'ALEXANDRE JANNÉE. — Jannée à l'agonie fait ses dernières recommandations à sa femme Alexandra, inquiète de

| *Bell.*, I, II, 8, § 67. | *A. J.*, XIII, x, 5, § 288 a et 7, § 299. |
| --- | --- |
| Πρὸς δὲ τὰς εὐπραγίας αὐτοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν παίδων φθόνος ἐγείρει στάσιν τῶν ἐπιχωρίων, | Ὑρκανῷ δὲ φθόνον ἐκίνησεν παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἡ εὐπραγία. |
| καὶ πολλοὶ κατ' αὐτῶν συνελθόντες οὐκ ἠρέμουν, μέχρι καὶ πρὸς φανερὸν πόλεμον ἐκριπισθέντες | |
| ἡττῶνται. | Ὑρκάνος δὲ παύσας τὴν στάσιν. |

1. C'est à tort que Wellhausen, *Die Pharisäer*, p. 91, a rattaché à la source (suivant lui Nicolas de Damas) qui a fourni Ὑρκανῷ δὲ φθόνον ἐκίνησεν... ἡ εὐπραγία la suite de § 292, qui est en réalité une transition de Josèphe, cf. Hölscher, *Die Quellen des Josephus*, p. 14, n. 1 et Ed. Meyer, *l. l.*, p. 437, n. 2.

2. Josèphe, *Bell.*. I, II, 4; *A. J.*, XIII, VII, 4, VIII, 1.

3. Josèphe, *A. J.*, III, XII, 2, § 276; *C. A.*, I, 7, § 35.

4. La version de *Qidduschin*, 66 a, connaît la même datation qu'elle conserve absurdement à la captivité de la mère de Jannée, né vers 125.

5. Hölscher, *Der Sadduzäismus*, pp. 84-87 et *Geschichte der isr. und jüd. Rel.*, pp. 176 (§ 76, n. 12) et 221 (§ 93, n. 8 et 10).

l'avenir. Il lui conseille de se concilier la faveur des Pharisiens, tout puissants auprès du peuple, de leur abandonner le pouvoir et de commencer par leur livrer son cadavre à lui : le roi compte que, quand ils disposeront du corps de leur ennemi mort, ils n'abuseront pas de leur force ; ce calcul astucieux a plein succès et les Pharisiens font à Jannée des funérailles magnifiques[1]. Il n'y a pas à insister sur ce conte, dont les critiques les plus timorés consentent à faire bon marché[2], ni sur l'histoire de Jannée bombardé à coups de cédrats, dans le Temple, par le peuple qui le traite de descendant de captifs[3]. Ces anecdotes ont été surajoutées par Josèphe aux données de l'Anonyme juif, source commune des *Antiquités* et de la *Guerre* : dans ce document de meilleur aloi, quoique non irréprochable, le nom des Pharisiens n'est pas prononcé. On a voulu[4] les reconnaître dans les ennemis intérieurs qui, suivant l'Anonyme, ont combattu Jannée avec acharnement et soutenu la longue guerre civile au cours de laquelle cinquante mille Juifs auraient péri[5] et dont l'épisode final fut l'atroce massacre de huit cents captifs et de toute leur famille[6]. Mais Ed. Meyer[7] s'est élevé à bon droit contre l'identification avec ces révoltés des Pharisiens qui, quand ils nous apparaissent distinctement, sont des doctrinaires théologiens ou juristes, non les hommes d'un coup de main. Ed. Meyer ajoute, il est vrai, que les Pharisiens ont dû sympathiser avec les extrémistes ennemis de Jannée, précurseurs des zélotes et sicaires d'un âge postérieur, mais pour accepter cette hypothèse gratuite il faudrait du moins être assuré de l'existence de ce groupe de théologiens et juristes sous les derniers souverains hasmonéens.

La légende d'Alexandra. — Elle ne ressort pas avec évidence des récits de Josèphe sur le règne d'Alexandra, dans les *Ant. Jud.* et la

1. Josèphe, *A. J.*, XIII, xv, 4—xvi, 1, §§ 399-406.
2. Schürer, *Geschichte*, t. I, p. 288 ; Guthe, *Gesch. der Volkes Israel*, p. 331.
3. Josèphe, *A. J.*, XIII, xiii, 5, § 372. Les cédrats servent de projectiles dans le *Talmud de Babylone* (*Sukka*, 48 b) contre un prêtre sadducéen anonyme. Je croirais volontiers que l'incident est historique et a eu pour héros, comme le veut le Talmud, un simple prêtre, et que l'anecdote a été arbitrairement rattachée à l'histoire de Jannée.
4. Schürer, *l. l.*, t. II, p. 474 (les Pharisiens auraient dirigé le mouvement populaire) et Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 215.
5. Josèphe, *Bell.*, I, iv, 6 et *A. J.*, XIII, xiv, 2.
6. Josèphe, *Bell.*, I, iv, 6 et *A. J.*, XIII, xiv, 2.
7. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 309.

*Guerre*[1]. Les premières lignes du récit des *Antiquités* nous reportent au roman historique déjà connu : fidèle aux recommandations de son mari défunt, la reine laisse toute liberté aux Pharisiens pour disposer de la royauté[2] (cf. *A. J.* XIII, xv, 4) et elle rétablit toutes les coutumes pharisiennes autrefois supprimées par Hyrcan[3] (cf. *A. J.* XIII, x, 5 § 296). Personne ne s'acharnera sans doute à la défense de ces données romanesques absentes de la *Guerre* comme les contes antécédents sur Jean Hyrcan et Alexandre Jannée et qui ont été introduites dans le récit des *Antiquités* par Josèphe lui-même. Mais on peut être tenté de tenir plus grand compte de l'Anonyme, la source commune de la *Guerre* et des *Ant*[4]., qui assure que sous Alexandra les Pharisiens furent tout-puissants, imposant leur volonté à la reine, rappelant les exilés et libérant les prisonniers[5], poursuivant de leur vengeance les conseillers du feu roi, instigateurs du massacre des huit cents, et en égorgeant plusieurs, dont Diogénès[6]. Ces informations échappent au soupçon de représenter une allégation propre à Josèphe et aux Pharisiens de son temps (Josèphe n'aurait pas de son chef présenté sous un jour en somme peu favorable le parti auquel il appartenait[7]) et de constituer une pure fantaisie comme sont les contes de la rupture sous Hyrcan et du testament de Jannée (il n'y a aucune raison de douter de la réalité de représailles sanglantes contre les amis et partisans du roi mort).

Le nom des Pharisiens qui est mêlé au récit et que l'Anonyme, à ce qu'il semble, a prononcé ici pour la première fois, n'en éveille pas moins la méfiance. Comment expliquer, si vraiment les Pharisiens ont été les maîtres absolus de l'état juif sous le règne d'Alexandra, qu'ensuite le parti se soit éclipsé pendant tout un demi-siècle, et que l'excellente tradition d'*A. J.* XVII, § 41 le présente comme un groupement nouveau et sans passé ? Comment se fait-il que l'écri-

1. Josèphe, *A. J.*, XIII, xvi, 1-2 et 6, §§ 401-415 et 430-433 et *Bell.*, I, v, 1-2, § 107-112.

2. Josèphe, *A. J.*, XIII, xvi, 1, § 405.

3. *Ib.*. xvi, 2, § 408.

4. Sur l'identité de source, v. Hölscher, *Die Quellen des Josephus*, p. 16, et E. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 310, n. 1.

5. *A. J.*, XIII, xvi, 2, § 409 et *Bell.*, I, v, 1, § 111.

6. *A. J.*, XIII, § 410-411 et *Bell.*, I, § 113.

7. Hölscher, *Die Quellen des Josephus*, p. 7, Ed. Meyer, *Ursprung*, p. 310, note, ont remarqué l'opposition entre les sympathies pharisiennes de Josèphe et l'attitude de son modèle.

vain suivi par Josèphe appelle Pharisiens les acteurs de la violente réaction dont furent victimes Diogénès et autres acolytes de Jannée, et n'a pas employé ce terme pour les insurgés du temps du feu roi, alors qu'il s'agit manifestement de la revanche de la faction férocement réprimée naguère ? Une seule réponse semble plausible : l'Anonyme a fidèlement suivi, pour les événements contemporaine de Jannée, une source digne de foi — Nicolas de Damas — qui, comme Ed. Meyer l'a remarqué, n'a pas confondu avec les Pharisiens le parti des insurgés. Arrivé aux événements du temps d'Alexandra, il a cru retrouver les Pharisiens dans le parti devenu dominant et qui prêtait à l'identification, étant « populaire[1] » et dévot[2]. Nicolas de Damas, à qui Hölscher prête cet anachronisme[3], n'y est pour rien : s'il avait vu des Pharisiens dans les meurtriers des ministres de Jannée, il aurait déjà reconnu des Pharisiens dans les victimes du feu roi. Chez l'Anonyme, nous percevons donc l'écho de la même légende qui nous est apparue dans les contes de la rupture sous Hyrcan et du testament de Jannée[4].

Il ne reste en définitive aucun témoignage valable de l'existence sous les Hasmonéens d'une école à laquelle convient la définition que les documents qui partent de la fin de la période hérodienne donnent du pharisaïsme. Il faut descendre jusque bien après la prise de Jérusalem par Pompée, jusqu'à la veille de l'ère chrétienne, pour constater la première manifestation puissante de ce grand mouvement, et jusqu'à Saddok, l'un des instigateurs de la révolte suscitée

1. Les adversaires sont les « puissants » (*A. J.*, XIII, XVI, 2, § 411, cf. *Bell.*, I, § 114).

2. *Bell.*, I, §§ 111-113. L'Anonyme juif doit copier une expression de Nicolas quand il parle de la « superstition » de la reine docile aux volontés du parti dévot.

3. Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, pp. 221, n. 10 et 222, n. 12 ; Nicolas de Damas reproduirait une légende formée à l'époque d'Hérode. La pensée de Hölscher est d'ailleurs étrangement inconsistante : p. 175, il présente comme fait historique, et non comme légende, l'apparition des Pharisiens sous Alexandra.

4. On soutiendra peut-être que cette Légende reposait sur un fait réel et que les adversaires de Jannée ou même déjà les adversaires du grand-pontificat de Jannée ont porté le nom de *peruschim* ou dissidents. Même si cela était démontrable, ce titre aurait eu alors une signification différente de celle qu'il prendra à l'époque d'Hérode quand il désignera les adeptes d'une croyance qu'il n'y a nulle raison de prêter au parti anti-hasmonéen.

par le recensement de Quirinius[1], pour trouver un homme d'action violente affilié au parti. Pollion et Saméas — dans le Talmud Abtalion et Schema'ya[2] — sont les plus anciens docteurs de la secte que nous connaissions par leurs noms.

Pollion. — L'un de ces deux noms est significatif parce que étranger à l'onomastique sémitique, celui de Pollion-Abtalion. Sous la forme que lui donne le texte de Josèphe il est inintelligible. Il faut partir de la forme talmudique qui ne peut s'expliquer que comme une adaptation[3] du nom alexandrin *Ptolliôn*[4]. *Ptolliôn* a dû devenir *Polliôn* sous l'influence du latin *Pollio* ou peut-être simplement par suite d'une erreur de copiste. Ptolliôn porte un nom usité dans la grécité égyptienne, il a dû naître en Égypte ou du moins être fils d'un Juif égyptisé. Ne tirons pas du fait la conséquence que c'est lui qui a introduit la nouvelle croyance à Jérusalem ou prêché une doctrine avant lui limitée à un groupe étroit de Juifs revenus d'Alexandrie. Avant de former le groupe résolu des Six Mille qui refusèrent le serment à Hérode, la secte pharisienne a suivant toute apparence traversé une longue période de formation. S'il faut nier que Jannée ait légué à Alexandra la tâche d'apaiser une opposition « pharisienne » puissante sur le peuple, rien n'empêche de croire que déjà vers le moment où le féroce roi-prêtre noyait dans le sang la résistance de ses sujets soulevés, les germes de la doctrine nouvelle avaient commencé à fructifier dans le sol palestinien et que c'est vers la fin de la période hasmonéenne que s'est constituée la société d'abord minuscule qui se développera de manière à constituer, à partir de la fin du règne d'Hérode et surtout depuis le moment où les procurateurs romains eurent la haute main en Palestine, un des facteurs principaux de la vie publique.

1. *A. J.*, XVIII, 1, 1, § 3.

2. La correspondance des deux paires de noms (contestée pour de faibles raisons par W. Otto, *Herodes*, 33, note) est admise par Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 321, n. 2.

3. « Aptalion », transcription de Ptolliôn, a pu passer à « Abtalion » par suite d'une étymologie populaire retrouvant dans le nom les mots araméens qui signifient « père du garçon ».

4. Cette étymologie, proposée par Krauss, *Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud*, t. I, p. 5, a été rejetée par Noeldeke, *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, LV, 1901, p. 355, pour le motif que *Ptolliôn* n'est pas attesté ; nous savons aujourd'hui grâce aux papyrus que le nom était répandu en Égypte (exemples réunis par Preisigke, *Namenbuch*, s. v. Πτολίων et Πτολλίων).

Il subsiste qu'il n'y a historiquement trace d'aucun Pharisien antérieur à Hérode, et que le premier Pharisien connu porte un nom qui oriente vers Alexandrie[1].

## II. — LA LITTÉRATURE PALESTINIENNE

L'examen des monuments de la littérature palestinienne confirmera les résultats ainsi obtenus : aucun des textes où percent les idées propres des Pharisiens, notamment celles qui ont trait à la vie future, ne semble antérieur à l'époque hérodienne ; quand ces idées deviennent saisissables, elles apparaissent à diverses reprises dans un voisinage qui impose la pensée d'une provenance hellénique.

DANIEL XII. — C'est un fait unanimement admis que la résurrection est attestée pour l'époque de la lutte contre Antiochus V.

On se fonde sur une phrase de *Daniel* XII, 1-3[2]: (1) En ce temps-là (il s'agit de l'époque de l'attaque séleucide), Michel, le grand prince, se lèvera, lui le protecteur des enfants de son peuple, et il y aura un temps de misère comme il n'y en a pas eu depuis qu'il y a un peuple jusqu'à ce moment là. Et en ce temps-là sera sauvé tout son peuple, quiconque dont le nom se trouvera inscrit dans le livre. (2) *Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle et les autres pour la honte, l'infamie (?) éternelle.* (3) Et les Docteurs (ou Sages) brilleront de l'éclat du firmament, et ceux qui auront enseigné la justice à la foule resplendiront comme les étoiles, à tout jamais.

Mais ce texte remonte-t-il en son entier à l'époque de l'insurrection maccabéenne ? Rien n'est moins certain. Le document ne paraît pas homogène. Le début (XII, 1) se rattache sans difficulté au récit antérieur : après l'effondrement du « roi du Nord », les vivants seront sauvés de la terrible épreuve qui menaçait leur existence (le tableau est inspiré d'*Isaïe* IV, 2-3, où sont déjà associées la notion du salut d'Israël et celle de l'inscription sur la liste des vivants).

1. Aucun Sadducéen n'est connu par son nom pour l'époque antérieure à l'ère chrétienne. Cela pourrait s'expliquer par la pauvreté de la tradition qui, pour le siècle suivant même, ne nous a pas laissé un seul nom indubitable. Mais sans doute faut-il tenir compte du fait que, le sadducéisme ne s'étant déterminé que par la contradiction, il n'y a pas eu plus de place pour un parti sadducéen avant Hérode que pour un parti monarchiste en France avant 1789.

2. Le jugement porté sur ce texte décide de *Daniel* XII, 13.

D'autre part XII, 3 se relie encore à la prédiction contre Antiochus : dans ceux qui brilleront de l'éclat du firmament[1] on retrouve les figures déjà présentées XI, 33 des Docteurs (ou Sages) qui se sont exposés aux périls de l'épée, de la flamme, de la prison, du pillage.

Le texte intercalaire nous transporte dans un autre monde. Il ne s'agit plus d'exhorter à la constance le peuple et l'élite en leur faisant entrevoir une récompense terrestre conforme aux promesses de l'ancienne Écriture. Avec XII, 2, on abandonne à la fois le terrain de la tradition biblique et le contact avec les besoins de l'heure présente.

L'idée exprimée au v. 2 est étrangère à la tradition biblique qui ne connaît pas la résurrection de l'individu : des textes où l'on a cru en trouver trace, la vision d'*Ezéchiel* XXXVII est expressément appliquée à un *risorgimento* national et l'annonce eschatologique extraordinairement obscure d'*Isaïe* XXVI 12-9 (dont au demeurant bon nombre de critiques abaissent la date jusqu'après les événements de la dernière partie du règne d'Hyrcan I[2]) paraît comporter la même interprétation[3]. A ces documents, et aux autres qu'on a sans motif mêlés au débat[4], manque de toute façon l'élément essentiel de la résurrection suivant *Daniel* XII, 2, la notion d'une rémunération des mérites ou démérites de l'existence antérieure.

Et l'annonce du châtiment ou de la glorification des défunts rappelés à la vie est sans rapport avec l'attente du salut des vivants. Il

1. Cette splendeur rappelle celle qui, d'après le *Cantique de Débora,* illumine ceux qui aiment Jahvé (autres rapprochements ap. Schwally, *Das Leben nach dem Tode,* p. 134) : il est difficile de décider s'il s'agit de la gloire qui revêtira à tout jamais la mémoire des bons (cf. Josèphe, *A. J.*, VI, XIV, 4, § 345 et XVII, VI, 2, § 152, *Bell.*, III, VII, 17, § 204 et VIII, 5, § 374) ou de l'éclat dont brilleront au cours d'une existence « éternelle » (c'est-à-dire seulement très longue) les Docteurs (ou Sages) survivants. En ce dernier cas, il faut sans doute supposer que le ועד final du v. 4 constitue une addition.

2. Bertholet, *Bibl. Theologie,* pp. 290, n. 5 et 224 (après Duhm et Marti).

3. Cf. Ed. Meyer, *Ursprung,* t. II, pp. 177-178. Si l'on admet que l'auteur d'*Isaïe,* XXVI, a réellement souhaité le retour parmi les vivants de certains défunts, il faut sans doute avec Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Rel.*, p. 156, n. 26, rapprocher son vœu de celui de l'*Apologie* gréco-égyptienne *du Potier,* II, 8-10, Wilcken, *Hermes,* 1905, p. 544 ; les vivants souhaiteront que les morts revivent pour participer à cette félicité (l'*Apologie du Potier* me semble un remaniement d'une Apocalypse égyptienne rédigée vers l'extrême fin de la période de la domination perse, dans l'attente du Retour de Nektanébo).

4. Cf. Bousset, *Religion des Judent.*, p. 310, n. 1.

n'est pas dit à quel titre certains s'éveilleront du sommeil de la mort soit pour la vie éternelle, soit pour l'opprobre éternel, et c'est par conjecture qu'on admet[1] qu'aux yeux de l'écrivain, les élus sont les martyrs tombés pour la bonne cause et qui ayant été à la peine doivent participer à la récompense. Mais on conçoit difficilement qu'une donnée aussi essentielle soit restée sous-entendue et la vague généralité des expressions de XII, 2 suppose un public familiarisé de longue date avec l'espérance de la résurrection et qui comprend à demi-mot[2]. Etant donné que l'idée est complètement étrangère aux écrivains du IIe siècle[3], on doute que l'annonce incidente et rapide du réveil de ceux qui dorment dans la poussière ait pu être intelligible, vers l'an 165, à ceux que voulait atteindre le visionnaire. Le rédacteur du v. 2 exprime le sentiment d'un temps où l'on était habitué à la pensée qu'au grand jour les morts sortiraient de leur tombe, et il a jugé nécessaire de compléter en ce sens la prophétie sur l'archange Michel, venant sauver son peuple[4]; c'est un interpolateur sensiblement postérieur à l'époque de *Daniel*.

1. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, p. 135; Bousset, *l. l.*, p. 310, n. 1; Bertholet, *l. l.*, p. 220.

2. Bousset a noté, *l. l.*, p. 310, qu'en *Daniel*, XII, 2, l'espérance de la résurrection intervient « après coup et accidentellement ». Mais il n'a pas tiré la conséquence ni de cette observation, ni de cette autre juste remarque (*ib.*), que la littérature de l'époque hasmonéenne manifeste plutôt un recul qu'un progrès de la doctrine de la résurrection'.

3. Il n'y en a pas trace, comme a remarqué Bousset, *l. l.*, p. 309, n. 1, chez Ben Sira ni dans *Tobit* (que nous croyons toutefois difficilement antérieur à l'an 100; cf. *supra*, p. 222, n. 8). Elle n'apparaît pas davantage dans le Ier *Livre des Maccabées*.

4. Une observation tirée du vocabulaire fournit peut-être contre l'authenticité de XII, 2, un argument complémentaire. En opposition à ceux qui s'éveillent à la vie éternelle, certains sont destinés à la honte (לחרפה), au דראון éternel. Le texte est surchargé et l'un des deux mots a été introduit secondairement à une époque d'ailleurs antérieure à la version alexandrine. Il paraît vraisemblable que דראון est primitif, et que c'est חרפה qui est interpolé (Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, p. 133, n. 1).

Les anciens traducteurs ont rendu au jugé דראון (la version alexandrine semble conserver deux interprétations successives par διασπορά et par αἰσχύνη). Le mot, qui n'a pas de dérivation en hébreu et en araméen et ne trouve en arabe qu'une étymologie illusoire, n'a en réalité pas droit de cité dans le dictionnaire et l'auteur du texte actuel de *Daniel*, XII, 2, ne l'a employé que par souvenir de l'annonce finale d'*Isaïe* (LXVI, 24): « les adorateurs de Jahvé verront les cadavres des pécheurs dont le ver ne mourra pas et le feu ne s'éteindra pas et qui seront

LE LIVRE D'HÉNOCH. — De l'époque de Juda Maccabée à celle d'Hérode, on admet deux témoins principaux : *Hénoch* et *Salomon*.

Nous ne pouvons songer à donner ici une idée complète du *Livre d'Hénoch*, énorme compilation où l'on distingue une dizaine de pièces de provenance et de date différentes et que nous n'atteignons qu'au travers d'une traduction[1]. Il suffit de savoir qu'il faut y distinguer un noyau ancien (comprenant le livre astronomique[2], une vision apocalyptique analogue à la prophétie des soixante-dix bergers[3] ou à celle des dix semaines[4] et l'histoire de la chute des anges[5]) et des parties plus récentes.

La vision des soixante-dix bergers peut appartenir à l'époque de Juda Maccabée[6] ou de Jean Hyrcan[7], mais c'est à tort que quelques critiques[8] ont voulu y trouver la trace de la croyance à la résurrection[9].

דראון à toute chair ». Mais ce texte d'*Isaïe* est lui-même corrompu : le grec traduit les derniers mots par ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί, ce qui suppose לראוה, d'où suit un sens excellent « seront en spectacle à toute chair ».

Celui qui a donné sa forme à XII, 2, connaît donc *Isaïe* par un texte affecté d'une faute dont est encore indemne le modèle de la tradition grecque. *Isaïe*, LXVI, 24, semblant lui-même une addition récente — on l'a abaissé jusqu'au IIe siècle, Bertholet, *Bibl. Theol.*, p. 119, n. 12 — l'utilisation d'une copie détériorée permettrait de conclure à une date très tardive.

1. La version éthiopienne en 108 chapitres (accessible dans les trad. de Beer, Fr. Martin et R. H. Charles) a été faite sur un texte grec qui subsiste en partie seulement (ch. 1-32 et 39, v. 42-49) édité en dernier lieu par Flemming et Radermacher. Ce texte grec repose lui-même (à part sans doute quelques additions) sur un original sémitique complètement perdu, entièrement araméen suivant la majorité des critiques, araméen pour ch. 6-36, hébreu pour le reste d'après Charles, *Apocr. et Pseudep.*, II, pp. 171-177.

2. *Hénoch*, ch. 72-82.

3. *Ib.*, ch. 85-90.

4. *Ib.*, ch. 93 et 91, 12-17.

5. *Ib.*, ch. 6-8.

6. Bousset, *Religion des Judent.*, p. 13 ; Fr. Martin, *Livre d'Hénoch*, p. XCV ; Bertholet, *Bibl. Theol.*, p. 226, n. 1 ; Charles, *Apocr. and. Pseudepigr.*, t. II, p. 171 ; Hölscher. *l. l.*, p. 189.

7. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III, p. 278 ; Beer, ap. Kautzsch, *Apokr. und Pseudepigr.*, t. II, p. 230.

8. Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 239 ; Bousset, *l. l.*, p. 310, Charles, *l. l.*, ad 90, 3 ; Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, p. 192, n. 27.

9. La résurrection serait sous-entendue dans *Hénoch*, 90, 33, où il est parlé de l'arrivée dans la Jérusalem nouvelle de toutes les brebis « *qui avaient péri* et qui avaient été dispersées, de tous les animaux sauvages et de tous les oiseaux du

Parmi les parties plus récentes, on a envisagé pour le « Livre des Paraboles » (ch. 35-71) toutes les périodes du Ier siècle avant l'ère chrétienne[1] et les fluctuations sont presque aussi étendues pour le « livre des Parénèses » dont la masse principale occupe les ch. 94-105[2]. Mais aucun indice sûr n'autorise à affirmer que ces productions sont vraiment antérieures à l'ère chrétienne[3], et il n'y a pas de raison de considérer comme plus anciens les « Voyages d'Hénoch » (ch. 17-36) et le « Dernier Avertissement d'Hénoch » (ch. 108). Ces deux derniers écrits attestent la permanence, dans cette littérature de chronologie indécise, de l'influence de la katabase pythagoricienne.

HÉNOCH AUX ENFERS. — Le chapitre 108 contient un récit de l'arrivée du patriarche aux Enfers qui est une copie de la scène du Visiteur et du Guide approchant de la porte du Tartare, modèle d'*Énéide* VI, 548-61, de *Nec.* 14 et d'*H. V.* II, 39, que l'on a déjà retrouvée dans les Apocalypses de Moïse et de Josué. Particulièrement remarquable est la concordance avec les *Histoires Véritables* :

ciel ». Mais l'écrivain n'a pu mettre sur le même plan des figures aussi disparates que les brebis tuées, c'est-à-dire les Israélites morts en martyrs, les brebis dispersées, c'est-à-dire les Israélites vivants de la Diaspore, et les bêtes sauvages et les oiseaux, c'est-à-dire les Gentils également encore en vie ; il n'a pu passer sous silence la donnée essentielle du retour des victimes à la vie ; s'il avait voulu associer la résurrection des morts au rassemblement des dispersés et à l'accession des gentils, il l'eût dit plus explicitement. Pour obtenir un texte cohérent, il faut supposer à la place de « celles qui ont péri » une expression qui désigne une condition analogue à celle des dispersés, quelque chose comme « brebis égarées » (cf. *Isaïe*, XXVII, 13 : la trompette rassemble *ceux qui errent* en Assur et ceux qui ont été chassés (ou dispersés) en Égypte). L'erreur ne provient pas d'une méprise du traducteur éthiopien sur le grec, mais remonte plus haut, au traducteur grec de l'original (אבד qui désigne dans *Isaïe*, XXVII, 13 « ceux qui errent » et qui entre dans l'expression biblique bien connue « brebis perdue » signifie aussi en hébreu et ne signifie plus en araméen que « périr »).

1. Époque d'Alexandre Jannée ou de ses successeurs : Beer, *l. l.*, p. 231, Bertholet, *l. l.*, p. 296, Martin, *l. l.*, p. XCVII, Charles, *l. l.*, p. 171. — De Pompée à Hérode : Bousset, *l. l.*, p. 13. — Sous Hérode, Schürer, *l. l.*, pp. 279-280.

2. La majeure partie des critiques s'arrête à l'époque de Jannée, mais Charles et Beer concèdent la possibilité de descendre, le premier vers 70-64 (*l. l.*, p. 275), le second jusque sous Hérode (*l. l.*, p. 231) ; Hölscher, *Der Sadduzäismus*, p. 106, propose la seconde moitié du premier siècle av. J. Ch.

3. Tout à fait singulière est la position d'Ed. Meyer, *Ursprung*. t. II, p. 181, qui, sans aucun essai de preuve, fait remonter les Parénèses vers l'an 165.

Et je vis un brasier ardent... et interrogeai un des saints anges qui m'accompagnaient : « Qu'est-ce que... ce brasier ardent, d'où viennent des cris, des pleurs, des gémissements de douleur ? » Et il répondit : « C'est dans le lieu que tu vois qu'on amène les esprits des pécheurs[1]. »

Πολὺ πῦρ ὁρᾷς καόμενον... Αὐτίκα ἡμᾶς ὀσμή τε δεινὴ διεδέχετο οἷον ἀσφάλτου καὶ θείου καὶ πίττης ἅμα καομένων, καὶ κνῖσα δὲ πονηρὰ καὶ ἀφόρητος ὥσπερ ἀπ' ἀνθρώπων ὀπτωμένων... ἠκούομεν δὲ καὶ μαστίγων ψόφον καὶ οἰμωγὴν ἀνθρώπων πολλῶν[2].

L'association de la fournaise et des clameurs des damnés remonte évidemment au prototype, dont Virgile, qui parle des *gemitus* et non du brasier, a négligé une donnée.

Dans l'épisode infernal des « Voyages », Hénoch, arrivant en un lieu sinistre où sont enchaînés sept astres, demande à son compagnon, l'ange Ouriel, de quels péchés ils sont punis : c'est parce que les astres ont transgressé les ordres de Dieu. A la vue d'un lieu de tourments plus terrible encore et où flambe un feu immense, Hénoch s'effraie et Ouriel le réconforte[3]. Puis Hénoch aperçoit (ou visite ?) l'Hadès divisé en quatre compartiments, et Raphaël lui révèle la destination de chacun des quartiers[4].

Comme Dieterich l'a remarqué[5], la scène du supplice des astres rebelles est l'aboutissant de l'idée d'Héraclite[6], reprise par les néopythagoriciens[7] : les Érinyes, servantes de Diké, rejoindraient le Soleil s'il s'écartait de sa route[8]. — La terreur d'Hénoch devant le brasier enflammé (trait omis dans *Hénoch* 108) nous reporte au modèle d'*Énéide* VI, 559[9]. — Dans les quatre compartiments, — l'un (A) lumineux, ayant en son milieu une source et réservé aux Justes[10] ; les trois autres sombres et destinés respectivement (B) aux pécheurs

1 *Hénoch*, ch. 108, 4-6.
2. Lucien, *V. H.*, II, 27, 29, cf. *supra*, pp. 106 et 111.
3. *Henoch*, ch. 21, 3-9.
4. *Ib.*, ch. 22.
5. Dieterich, *Nekyia*, p. 220.
6. Héraclite cité par Plutarque, *De exil.*, 11 (Diels, **12**, B 94).
7. Hippolyte, *Refut.*, VI, 26 ; Jambl., *Protr.*, 21.
8. Sur la période de 10000 années assignée au châtiment des astres, cf. Dieterich. *l. l.*
9. Cf. *supra*, p. 162.
10. *Hénoch*, ch. 22, 2 et 9.

qui seront liés pour l'éternité [1], (C) à ceux qui ont été tués [2] et (D) à ceux qui ne furent pas justes et sont frappés d'un châtiment moindre [3] — on retrouve malgré les surcharges une répartition identique à celle de Virgile et de Lucien, A, B, et D correspondant aux groupes des Bons, des Pauvres et des Médiocres, C gardant le souvenir d'une section particulière pour ceux qui ont péri de mort violente.

La mention répétée du jour du Jugement qui attend les morts déjà récompensés et châtiés enseigne que la doctrine grecque de la renaissance s'est combinée à une notion hétérogène et proprement juive.

PSAUMES DE SALOMON. — Les *Psaumes de Salomon*, considérés d'ordinaire comme un produit typique de l'école pharisienne et notre source principale, avec Josèphe et les Évangiles, sur le pharisaïsme [4], constituent en réalité une collection sans homogénéité, et il s'en faut qu'on puisse identifier sans plus aux Pharisiens les pieux dont ces psaumes traduisent les aspirations, aux Sadducéens leurs adversaires [5]. Le recueil n'apporte qu'un bien faible secours à l'idée que vers l'an 48 (date à laquelle a été composé le psaume II) la doctrine pharisienne de la rémunération était solidement implantée, car outre qu'une partie de la collection paraît postérieure [6], les rares textes qu'on a pu invoquer sont ambigus ou suspects : l'application de Ps. XIV, 9-10 à la résurrection est incertaine [7], le verset final de Ps. III, où la résurrection des bons est annoncée, a pu être remanié ou plutôt

1. *Ib.*, ch. 22, 10-11.

2. *Ib.*, ch. 22, 12 ; les victimes sont représentées en particulier par Abel (*ib.*, 5-7).

3. *Ib.*, ch. 22, 13. Le passage est extrêmement détérioré. Ed. Meyer a remarqué avec raison, *Ursprung*, t. II, p. 203, que les habitants du dernier compartiment étant traités moins sévèrement que les scélérats mentionnés en B, leurs fautes passées doivent avoir été moindres ; le texte éthiopien (qui donne de ces moins coupables la définition « pécheurs d'une perversité complète ») est donc inacceptable et le texte qui les qualifie de οὐκ... ὅσιοι, ἀλλ' ἁμαρτωλοὶ ὅσοι ἀσεβεῖς) est lui-même entaché d'erreur.

4. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, pp. 315-318 ; Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 300.

5. Cf. Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 22.

6. Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Rel.*, p. 226, n. 3, place sous le règne d'Hérode la majeure partie des Psaumes et c'était déjà l'opinion de bon nombre de critiques anciens (cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III, pp. 206 et 211).

7. Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 23 ; Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 311.

encore a été ajouté après coup[1]. En tout cas ces documents ramènent vers l'époque de la jeunesse des Pollion et Saméas, en qui nous avons reconnu les premiers Pharisiens historiques.

## III. -- DOCTRINES ET PRATIQUES PHARISIENNES

Libérés de la chronologie factice qui reporte à la première époque hasmonéenne le développement de la secte pharisienne et dès avant le soulèvement maccabéen la formation de la croyance à la résurrection, nous pouvons aborder l'examen de ce que nous apprennent, sur les doctrines et pratiques caractéristiques du pharisaïsme, Josèphe et les Évangiles.

La Vie future. — Tandis que les Sadducéens nient « la survie de l'âme, les châtiments et les récompenses de l'Hadès[2] », les Pharisiens croient que « l'âme est impérissable, mais que seules les âmes des bons passent dans un autre corps, celles des méchants étant frappées d'un châtiment éternel[3] ». — « Ils attribuent aux âmes une vigueur éternelle ; elles reçoivent sous terre une rémunération suivant qu'elles ont pratiqué la vertu ou le vice, et aux unes est destinée une prison éternelle, aux autres la faveur d'une vie nouvelle[4] ».

On a souvent signalé[5] la concordance de la doctrine exprimée par Josèphe avec les idées grecques : l'âme séjourne, pour y être récompensée ou punie, dans un Hadès souterrain, après quoi elle rentre dans un nouveau corps. Mais on écarte aussitôt la pensée qu'un rapport réel ait pu exister entre des croyances qu'on est habitué à considérer comme séparées par un abîme : Josèphe hellénise (Bousset), il se livre à une tendancieuse falsification (Schwally), l'expression trahit sa pensée (Ed. Meyer[6]).

1. Cf. Bousset, *l. l.*
2. Josèphe, *Bell.*, II, VIII, 14, § 166.
3. *Ib.*, § 163.
4. Josèphe, *A. J.*, XVIII, I, 3, § 214.
5. Schürer, *Gesch. der jüd. Volkes*, t. II, p. 458. n. 25 ; Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, pp. 167-168 ; Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 144 ; Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 312 ; Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 302.
6. Ed. Meyer (*l. l.*) n'hésite pas à corriger Josèphe à sa manière : ce qu'il aura voulu dire, c'est que les âmes des bons ressuscitent en un corps glorieux et entrent en Paradis !

Mais les informations si décriées, qui sont en accord avec ce que Josèphe rapporte dans le *Contre-Apion*[1] ou affirme en son propre nom dans un discours de la *Guerre*[2], n'ont rien qui puisse surprendre celui qui a suivi l'histoire de la pénétration dans le judaïsme des conceptions pythagoriciennes.

Des deux étapes que distingue la doctrine pharisienne, la première, celle des châtiments et récompenses de l'Hadès, est incontestablement un emprunt de la diaspore à l'hellénisme, la comparaison des Voyages de Moïse ou d'Hénoch à l'autre monde avec la Katabase ne laisse aucun doute sur ce point. La seconde étape — rentrée de l'âme dans un corps — est tout aussi exactement parallèle à la réincorporation qui ramène l'âme défunte dans le monde des vivants. Nous retrouvons donc, dans les membres épars de la tradition juive, les circuits de la doctrine de la métempsycose : consécution du séjour dans l'Hadès et de la palingénésie.

Nous entrevoyons ainsi l'origine véritable[3] de l'idée de la résurrection, innovation décisive qui fait du judaïsme pharisien et talmudique une religion tout autre que celle de la Loi et des Prophètes[4]. Mais le judaïsme a profondément modifié la palingénésie. Il n'a pu se persuader de la réalité du « cycle pesant », n'a pas admis que l'âme de tout homme est destinée à redescendre indéfiniment dans des corps divers. Retenant la croyance au retour des morts à la vie de la chair, il a entendu ce retour non comme une loi générale et perpétuelle, mais comme un fait singulier qui se produira une fois pour toutes, une manifestation de la puissance de Dieu qui, comme

1. Cf. *supra*, p. 223.

2. *Bell.*, III, VIII, 5, § 374 : les âmes pures obtiennent pour séjour le plus saint des lieux célestes, d'où, après la révolution des siècles (ἐκ περιτροπῆς αἰώνων, cf. *C. A.*, II, § 218, ἐκ περιτροπῆς) elles reviendront habiter des corps purs (cf. *Sap. Sal.*, 8, 19). — On remarquera, en comparant ce texte à *A. J.*, XVIII, § 14, la fluctuation entre l'Hadès souterrain et le Ciel comme lieu de la récompense posthume.

3. L'hypothèse, aujourd'hui en faveur, de l'origine iranienne (Bousset, Ed. Meyer, Hölscher) et qui s'appuie sur le témoignage de Théopompe et des textes avestiques tardifs (*Yascht* XIII, 129 et XIX, 89), se heurte à l'impossibilité d'une action profonde de l'Iran sur Israël au cours des deux siècles qui précèdent l'ère chrétienne.

4. Gunkel (Kautzsch, *Apokr. und Pseudep.*, t. II, p. 370, n. *m*, approuvé par Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 224) a relevé avec raison « l'énorme importance, dans l'histoire religieuse, de cette croyance qui fait époque au point de diviser toute l'histoire d'Israël en deux périodes : avant et après. »

l'enseignait Ezéchiel, a pouvoir de revêtir de muscles et de peau les ossements desséchés d'un charnier.

Ce miracle même a rejoint, et devait nécessairement rejoindre, « ce jour-là » annoncé par l'Apocalypse, le Jour du jugement de l'attente traditionnelle[1] et la rétribution du jour du Jugement n'a pas tardé à prendre, dans l'économie nouvelle, une importance prépondérante. Ainsi se sont oblitérés les contours du modèle qui toutefois reste reconnaissable à la persistance, dans la combinaison singulière que le pharisaïsme a léguée au christianisme, de la ligne fondamentale : succession de la rétribution de l'âme désincarnée et de la réincorporation[2].

Les lustrations. — Avec l'ablution prescrite après l'union des sexes et le lavement des mains préliminaire à la prière du matin[3], nous avons appris à connaître deux emprunts du judaïsme alexandrin à la cathartique grecque. L'un et l'autre usage se retrouve dans le judaïsme talmudique[4], héritier du pharisaïsme. Ce ne sont pas, dans la Palestine du premier siècle, des pratiques isolées, et ces lustrations appartiennent à un système de rites qui commande la vie quotidienne du laïque. Deux articles de cette réglementation sont attestés par les Évangiles.

Les Pharisiens ne se mettent pas à table sans s'être lavé les mains

1. Josèphe relègue dans un avenir indéterminé (ἐκ περιτροπῆς αἰώνων) le moment de la résurrection, que l'opinion commune de son temps ne séparait pas de la revanche d'Israël sur les nations. Faut-il lui prêter une réticence dictée par la prudence ? On pensera plutôt que sa réserve est sincère : un homme qui avait fait l'expérience de la lutte contre les Romains et possédait des informations positives sur la force de l'Empire (*Bell.*, II, xvi, 4) était en garde contre les illusions des rêveurs.

2. Nous ne pouvons entreprendre ici l'étude des produits confus de la rencontre du système grec avec l'espérance eschatologique juive. Bornons-nous à relever un détail. On a vu que *Daniel* xii, 3, connaît la résurrection de certains pervers en même temps que de certains justes, alors que Josèphe réserve aux bons le retour dans des corps. La conception de *Daniel*, qui finalement a prévalu (cf. sur ce débat Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, pp. 170-172, Volz, *Jüd. Eschatologie*, pp. 240-248) a toute chance, étant la plus proche du modèle, d'être antérieure à l'autre, dont la genèse s'explique aisément : aux yeux du Juif, pour qui la vie terrestre est le bien suprême, l'*anabiôsis* pouvait vite devenir un don magnifique, une récompense dont il fallait exclure les méchants, auxquels la pire existence ne pouvait procurer de châtiments comparables à ceux de la Géhenne.

3. Cf. *supra*, pp. 219 et 228.

4. Cf. W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (*Beihefte z. Zeitschr. f. altt. Wissensch.*, XVIII), pp. 143 et 134.

et considèrent la transgression de cette règle comme une offense à la tradition des anciens. A cette affirmation, commune à *Mathieu* et à *Marc*[1], celui-ci ajoute que, revenant du marché, ils ne mangent pas sans avoir pris un bain[2].

Au bain d'avant le repas, tel qu'il est décrit par *Marc,* on trouverait difficilement, dans le monde antique, un autre pendant que l'usage des Pythagoriciens de Jambl. 96-8 : se tenant le matin à l'écart du monde, ils vaquent l'après-midi aux affaires profanes, font une promenade, puis prennent un bain après lequel a lieu le repas[3].

Le lavage des mains présente avec l'usage profane hellénique une analogie qui a été signalée par W. Brandt[4]. Mais l'institution a manifestement chez les Pharisiens — comme plus tard dans le Talmud — un caractère religieux qu'on ne peut guère, avec cet auteur[5], attribuer à l'initiative des docteurs des écoles de Hillel et Schammai. Sachant que les Esséniens ont emprunté aux Pythagoriciens la bénédiction du début du repas[6], et que cette bénédiction devait elle-même être précédée d'une ablution des mains[7], on pensera que le rite pharisien a passé par la même filière que les ablutions précédemment examinées.

Le baptême imposé aux prosélytes[8] doit avoir la même origine : on sait que c'est par un bain que débutent les cérémonies de l'initiation aux mystères attiques notamment ceux d'Éleusis (ἅλαδε μύσται)[9] et que l'usage a passé dans le rituel de l'initiation isiaque[10]. Tout

1. *Marc,* VII, 2-3, *Mathieu,* XV, 2.
2. *Marc,* VII, 4, cf. W. Brandt, *Jüdische Reinheitslehre* (*Beihefte,* XIX), pp. 34-37.
3. Le document (Jamblique 96-100) auquel appartient la description de la journée des pythagoriciens est généralement attribué à Aristoxène (Rohde, *Rhein. Museum,* 1872, p. 32 ; Bertermann, *De Fontibus,* p. 75) ; c'est plutôt un morceau composite auquel Aristoxène a beaucoup fourni.
4. W. Brandt, *Jüdische Reinheitslehre,* p. 27.
5. *L. l.*, p. 29.
6. Cf. *infra*, p. 277, sur Jamblique 155.
7. Cf. les textes d'*Iliade,* VI, 266, et *Travaux et Jours,* 724, cités plus haut, p. 229.
8. La mention la plus ancienne est celle d'Arrien, *Diss. Epicteti,* II, 9 (Théodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains,* nº 78); cf. Brandt, *Jüd. Baptismen,* pp. 57-63, Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* III, pp. 182-185.
9. V. Anrich, *Das Antike Mysterienwesen,* pp. 9-26, Kroll, *Archiv für Religionsw.,* VIII, *Beiheft,* p. 31.
10. Apulée, *Met.*, XI, 23, Tertullien, *De Bapt.*, 5.

porte à supposer que les confréries pythagoriciennes d'Alexandrie ont imposé à leurs néophytes le même rite liminaire.

Le complexe ensemble de ces lustrations[1], qui ne saurait s'expliquer par une extension des règles de pureté édictées pour des cas spéciaux par le *Lévitique* XI-V, les *Nombres* V, 1-4, le *Deutéronome* XXI-V, se rattache donc en toutes ses parties à la loi générale des *Hypomnèmata* d'Alexandre Polyhistor : τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ... λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ... μιάσματος παντός[2].

## IV. — HILLEL ET LES DOCTEURS DU Ier SIÈCLE

La littérature talmudique et rabbinique a conservé sur les hommes des générations qui ont précédé la ruine du Temple, des souvenirs assez pauvres : mais ce qui est rapporté des plus marquants de ces docteurs, de Hillel, sans doute contemporain du début de l'ère chrétienne (de Schammaï, son émule, nous ne savons à peu près rien) et de Johanan ben Zakkai, dont la vie s'est prolongée jusqu'à la catastrophe de l'an 70, suffit à les caractériser.

HILLEL. — Avec Hillel apparaît dans la littérature palestinienne une forme littéraire destinée à y faire fortune.

Voulant démontrer à ses disciples la convenance de la fréquentation des bains, Hillel a recours à une comparaison avec les statues royales des théâtres et cirques qui sont lavées par un fonctionnaire dûment récompensé à cette fin : à plus forte raison l'homme doit-il laver son corps créé à l'image de Dieu[3].

Nous avons déjà rencontré chez Philon cette sorte de similitude où le terme de comparaison est emprunté à la société humaine et spécialement à la société monarchique, et savons que le *De Decalogo* copie un modèle conservé par Jamblique[4] : le *maschal* de Hillel perpétue, en la forme, un procédé de l'enseignement pythagoricien.

1. Certains enchérissaient encore sur les pratiques imposées au laïque pieux ; tel l'ermite Bannous, le maître de Josèphe, qui la nuit et le jour se lavait plusieurs fois à l'eau froide en vue de la pureté (Josèphe, *Vita*, 2, § 11).

2. Diogène Laërce, VIII, 33.

3. *Lévit. Rabba*, ch. 34, 3 (reproduit par Ziegler, *Die Königsgleichnisse im Midrasch*, p. VI, trad. par Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, p. 7); cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, 2e éd., t. I, p. 7 et Fiebig, *l. l.*, pp. 8-10.

4. *Supra*, p. 215, n. 4.

La substance de la doctrine traduit la même influence. Des deux paraboles qui restent de Hillel l'une recommande, comme nous venons de voir, la pratique de la lustration; l'autre[1], qui compare à un étranger l'âme qui aujourd'hui est dans le corps et demain sera ailleurs, reprend la métaphore qui assimile le corps à la tente abritant un hôte de passage[2]. — « Ne fais pas à autrui ce que tu détestes[3] » est la traduction de la maxime qui par delà les *Hypothetica* remonte à la morale populaire grecque[4]. — « Ne te montre ni nu ni vêtu, ni debout ni assis, *ni riant ni pleurant*[5] » est une variation sur le thème « ni gras ni maigres, *ni hilares ni sombres*[6] ».

SUCCESSEURS DE HILLEL ET SCHAMMAI. — Hillélites et Schammaïtes ont continué à pratiquer la parabole[7].

Une de leurs controverses[8] nous révèle un important détail de la théorie de la rémunération que nous n'avons pas trouvé mentionné chez Josèphe. Celui-ci classe les morts en deux catégories antithétiques, et ne dit rien d'une condition intermédiaire pour les âmes qui n'ont été ni tout à fait bonnes ni entièrement perverses. Suivant les Schammaïtes, les Justes et les Méchants sont marqués pour la vie ou le *dera'ōn* éternels[9], ceux dont les mérites et démérites s'équilibrent sont livrés au feu purificateur. Ni la doctrine de la division en trois classes ni celle des flammes purgatoires, antichambre de l'Éden, n'ont jeté de racines très profondes dans le sol palestinien[10] (la thèse des Hillélites ne laisse plus à la distinction entre Justes et Moyens

1. *Lévit. Rabba, l. l.*

2. *Supra*, pp. 219, n. 7 et 7, et 225, n. 5.

3. *Talmud de Babylone, Schabbat*, 31 a. Hillel ajoute que « c'est là toute la loi, le reste n'est que commentaire ». cf. *Ép. aux Galates*, v, 14 (Bacher, *Agada der Tannaiten*, t. I, p. 4).

4. *Supra*, p. 222, n. 1-3.

5. *Tosephta Berakot*, ch. 2.

6. Jamblique 196, cf. Diogène Laërce, VIII, 23 et Porphyre 35 *in fine*.

7. *Gen. Rabba*, 1, fin (Fiebig, *Gleichnisreden Jesu*, p. 10): pour éclairer la question de savoir dans quel ordre ont été créés le ciel et la terre, les Schammaïtes comparent Dieu à un roi qui se fait bâtir un palais, la construction commençant par le bas (= terre) et finissant par le haut (= ciel). De cette parabole est voisin Philon, *De opif. mundi*, 4, § 19 (cf. Bacher, *l. l.*, p. 14, n. 3).

8. *Talmud de Babylone, Rosch haschana*, 16 b, cf. Bacher, *l. l.*, p. 15.

9. Référence à *Daniel*, XII, 3, dont c'est sans doute l'attestation la plus ancienne.

10. La tripartition ne se retrouve guère que dans *Hénoch*, ch. 50, 2-3 (les autres textes allégués par Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 78, sont de sens incertain).

qu'une valeur théorique, car la miséricorde divine assure aux uns et aux autres le même traitement), mais les doctrines du premier siècle attestent l'adoption, à date plus ancienne, des idées de la tripartition et du feu purgatoire que nous avons trouvées réunies chez Virgile[1].

JOHANAN BEN ZAKKAI. — Johanan ben Zakkai est l'auteur de la parabole du Roi qui invite à un festin des serviteurs diversement empressés[2], et pratique à l'égard de la Bible une méthode allégorique analogue à celle de l'interpolateur de la *Lettre d'Aristée*[3].

Un récit veut qu'à son lit de mort il ait confié à ses disciples son effroi à la pensée des deux routes qui vont s'ouvrir devant lui et dont l'une mène à l'Éden et l'autre à la Géhenne[4] : c'est le carrefour pythagoricien et orphique. Suivant un conte[5] auquel on a aussi donné pour héros Hillel[6], il aurait eu, comme Pythagore et Apollonios de Tyane, l'intelligence du langage des arbres et des animaux.

Traditions positives et légendes sont d'accord pour fixer la physionomie des ancêtres du judaïsme talmudique : de Hillel, disciple de Pollion et Saméas, à Johanan ben Zakkai, fondateur de l'école de Jabné, ils sont les continuateurs de ceux qui ont adapté au légalisme biblique le pythagorisme alexandrin.

## V. — SURVIVANCES POSTÉRIEURES

Quelques faits, qui ne sont attestés que pour une époque postérieure à la Destruction du Temple ou même apparaissent très tardivement, doivent encore être signalés.

1. Cf. *supra*, pp. 102, n. 13 et 116, n. 6.
2. *Talmud de Babylone, Schabbat*, 153 a (Fiebig, *l. l.*, p. 18).
3. Cf. Bacher, *l. l.*, pp. 27-33 et Israël Lévi, *Revue des Études juives*, 1910, t. LX, pp. 29-31. Citons à titre d'exemple *Gen. Rabba*, 32 : la pluie du déluge a duré quarante jours, parce que tel est le temps nécessaire à la formation de l'embryon humain que les hommes de cette époque faisaient périr. Tous les éléments de cette construction ramènent en dernière analyse au pythagorisme : théorie des nombres de la grossesse (cf. Fr. Cumont, *Revue belge de philologie*, 1923, p. 5 et suiv.), condamnation des pratiques anticonceptionnelles (cf. *supra*, p. 220), notion du talion (*supra*, p. 90).
4. *Talmud de Babylone, Berakot*, 28 b.
5. *Ib.*, *Baba Batra*, 134 a.
6. *Mass. Sopherim*, 16, 9, cf. Bacher, *l. l.*, p. 10.

LES TROIS BÉNÉDICTIONS. — R. Jehuda b. Ilai[1], le fécond agadiste du IIe siècle que nous avons rencontré déjà[2], recommandait la récitation quotidienne de trois eulogies qui, sous une variante attribuée à un rabbin babylonien du IVe siècle, R. Aha b. Jacob, continuent d'appartenir au rituel journalier de la synagogue.

1. Béni sois-tu, Dieu, de ne m'avoir pas fait gentil ;
2. Béni sois-tu, Dieu, de ne m'avoir pas fait femme;
3. Béni sois-tu, Dieu, de ne m'avoir pas fait ignorant (variante de R. Aha: de ne m'avoir pas fait esclave.)

Il existe des indices en faveur de l'hypothèse que les bénédictions sont antérieures à R. Jehuda (auquel est prêtée l'exhortation à la pratique quotidienne des trois eulogies, non leur rédaction) et à R. Aha: car l'oraison du Pharisien dans *Luc* XVIII, 11 (« Mon Dieu, je te remercie de n'être pas comme les autres hommes... ») paraît bien supposer une prière de ce type[3] et la formule de l'*Épître aux Galates* III, 28 (« plus de distinction entre Juif et Grec, entre esclave et homme libre, entre homme et femme ») présente avec la triple division attribuée à R. Aha une analogie qui n'est sans doute pas fortuite[4].

Il est extrêmement probable[5] que la prière hébraïque dérive

1. Sur l'attribution des Trois Bénédictions (*Tosephta Berakot*, VII, 18, *Talmud de Babylone, Menahot*, 43 b) à R. Jehuda ben Ilai à l'exclusion d'autres autorités, cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, t. II, p. 202, n. 2, et D. Kaufmann, *Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judent.*, 1893, p. 18, n. 1.

2. *Supra*, p. 140.

3. Le Pharisien se juge supérieur aux « autres hommes » (οἱ λοιποί) c'est-à-dire aux vicieux et au Publicain; sa vaniteuse proclamation caricature une variante des formules de R. Jehuda qui affirment la prééminence du Juif sur le gentil et de celui qui sait (et pratique) la Loi sur l'ignorant; cf. *Lettre d'Aristée*, § 140-141 : les « autres hommes » c'est-à-dire les non-Juifs (οἱ λοιποί) sont uniquement préoccupés de jouissances matérielles, les Juifs consacrent leur vie à scruter la puissance de Dieu.

4. Le rapprochement de la prière de R. Aha avec *Galates*, III, 28, est dû à D. Kaufmann, *l. l.*, p. 15.

5. Schopenhauer a le premier (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 577) rapproché les bénédictions juives (qu'il connaissait par un livre de piété) des paroles attribuées à Platon (cf. *infra*, p. 262): considérant celles-ci comme authentiques et reportant audacieusement à la haute antiquité la prière synagogale, il concluait, comme eût fait Aristobule, que Platon était tributaire d'Israël. La direction véritable de l'emprunt a été indiquée par Joel (*Blicke in die Religionsgesch.*, t. I (1880), p. 9, n. 1) qui comme Schopenhauer ignorait les variantes de Diogène Laërce (v. n. suiv.); celles-ci ont été signalées par Th. Gomperz à D. Kaufmann (*l. l.*, p. 16). Depuis le travail de Kaufmann, la question du rapport des actions de

des actions de grâce que la littérature classique a prêtées à Thalès et Socrate (merci à la Fortune de m'avoir fait être humain et non animal, homme et non femme, Hellène et non barbare[1]) et à Platon (aiebat se gratias agere naturae, primo quod homo natus esset potius quam tantum animal, deinde quod mas potius quam femina, quod Græcus quam barbarus, postremo quod Atheniensis et quod temporibus Socratis[2]). L'origine des deux premiers termes des bénédictions juives est reconnaissable à première vue ; le troisième terme de R. Jehuda peut représenter le remerciement de Platon pour la faveur qui lui est échue d'apprendre la sagesse auprès de Socrate; on ne saurait dire si la variante de R. Aha est une création de l'esprit juif ou si elle remonte elle aussi à un prototype hellénique[3].

grâce grecque et juive a été examinée à diverses reprises, sans progrès nouveaux (Max Grunwald, *Oesterr. Wochenschr.*, 1908, nº 41, Joseph S. Bloch, *Israel und die Völker*, p. 361, Zielinski, *La Religion grecque*, p. 188).

1. Hermippe attribuait ces pensées à Thalès (Diogène Laërce, I, 33) ; Diogène Laërce (*ib.*) sait que d'autres en faisaient honneur à Socrate.

2. Lactance, *Div. Inst.*, III, 19 ; Plutarque, *Marius*, 46, est moins complet.

3. Le problème est compliqué par la récurrence dans l'Iran du catalogue des bénédictions sous une forme voisine de celui de R. Aha : une prière parsie qui semble remonter, dans sa rédaction actuelle, à l'époque sassanide, le *Namazi Ormazd*, 7 et 10, comporte quatre actions de grâces, à savoir les trois qui sont communes aux listes grecques et une autre qui est conforme à la formule de de R. Aha (Sachau, *Sitzungsb. Ak. Wien*, 1873, p. 828, James Darmesteter, *Une Prière judéo-persane*, cf. *Le Zend-Avesta*, t. III, pp. 187-190). J. Darmesteter croyait que les Mazdéens ont emprunté, vers l'an 400, aux Juifs de Babylonie, les eulogies modifiées par R. Aha, mais cette supposition ne rend pas compte de la présence dans le document iranien de la bénédiction « merci de ce que tu m'as créé de la race des hommes » qui n'a passé dans aucune variante juive, et il semble qu'il faille admettre un modèle d'où la proposition grecque initiale n'avait pas disparu. — Bien au delà de l'Iran, les bénédictions se retrouvent, comme l'a noté Zielinski (*l. l.*), en Chine. Le vieux sage Young-Cheng-Ki débite à Confucius les propositions 1 et 2 de Thalès-Platon suivies d'une formule d'inspiration purement chinoise, mais qui peut se ramener à la pensée finale de Platon ; cela se lit dans le chap. I de Lie-tseu (Wieger, *Pères du système taoïste*, p. 75) et le chap. XV du *Kia-yu* de Wang-sou : Wang-Sou, mort en 256 de notre ère peut être sous la dépendance indirecte d'un modèle hellénique, mais l'autre ouvrage est d'environ l'an 300 av. J. Ch., époque où une action partie de la Grèce n'est guère supposable. D'autres auront peut-être la hardiesse d'imaginer que Lie-tseu est tributaire d'une tradition asiatique, elle-même héritage d'une civilisation qui est au point de départ du pythagorisme et des formes apparentées de la pensée hindoue ; il est plus prudent de croire que l'épisode de Young-Cheng-Ki et Confucius constitue une interpolation.

Dès l'époque d'Hermippe, les actions de grâces avaient perdu tout caractère d'école, mais il est fort vraisemblable qu'elles sont restées populaires dans les milieux pythagorisants et platonisants : elles n'avaient tout leur sens que dans le système de la métempsycose suivant le *Timée*[1].

LE PENTAGRAMME. — Dans la décoration de la synagogue galiléenne de Capernaum (début du IIIe siècle) apparaît le pentagramme[2] : nous savons par Lucien[3] que cette figure, le « sceau de Salomon », était pour les Pythagoriciens un signe de reconnaissance auquel ils attachaient d'ailleurs la signification d'un souhait de « bonne santé »[4].

LA « MORT » DE L'APOSTAT. — D'après une tradition qui ne remonte littérairement pas au delà du XIe siècle, le Juif qui trahit sa foi est réputé mort et ses proches observent le deuil dans les formes d'usage pour les défunts[5]. De même, pour les Pythagoriens, le confrère qui persévère après avertissement dans ses erreurs, ou celui qui a été expulsé de l'Ordre est « mort » et on lui élève symboliquement un tombeau[6]. Il y a un long intervalle entre l'époque qui nous occupe et celle de R. Gerson de Metz qui en 1012, à Mayence, prit le deuil pour son fils apostat, mais nous ne tarderons pas à retrouver dans le récit de Josèphe sur l'expulsion chez les Esséniens un trait qui semble prouver l'existence de la conception pythagoricienne dans le judaïsme du premier siècle[7].

1. *Timée*, 32 b-c : l'âme de l'homme coupable est réincarnée en un corps de femme, puis d'animal (la parenté avec les actions de grâce a été aperçue par Joel, *l. l.*).
2. Kohl et Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaea*, p. 29, fig. 54 et p. 185.
3. Lucien, *Pro lapsu in salut.*, 5, cf. *Scholia in Lucianum*, p. 234, Rabe.
4. Cf. P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, pp. 35 et suiv.
5. *Or zarua*, II, 126.
6. Jamblique 75 (Lettre apocryphe de Lysis à Hipparque), 74, 74, 252.
7. V. *infra*, p. 272.

## CHAPITRE III

## LES ESSÉNIENS

### I. — LES SOURCES

LES DESCRIPTIONS GRECQUES ET LATINE. — Les Esséniens ne nous ont laissé aucun monument direct[1]. Notre principale source d'informations est constituée par les descriptions de la société essénienne dues à Philon, qui en a laissé deux, celle de *l'Apologie*[2] et celle du *Quod omnis probus liber sit*[3], et à Josèphe chez qui on en trouve également

1. Sur les hypothèses qui leur prêtent une part plus ou moins considérable dans divers ouvrages conservés, v. Bauer, art. *Essener*, Pauly-Wissowa, *Supplementb.* IV, 389.

2. De l'*Apologie* de Philon il ne subsiste qu'un fragment inséré par Eusèbe dans la *Praep. Ev.* VIII, 11 (pp. 379-81).

3. La digression sur les Esséniens occupe *Q. o. p. l.* 12-13 (§§ 75-91 d'après la numérotation de Cohn, *Philonis Opera,* t. VI); elle a été copiée par Eusèbe, *Praep. Ev.* VIII, 12. — On admet généralement (Schürer, t. III, p. 676 et Bauer, ap. Pauly-Wissowa, *Supp'ementb.* IV, 390) que le *Q. o. p. l.* est un ouvrage de début de Philon et que l'*Apologie* est postérieure. Les deux rapports sont fort proches l'un de l'autre (cf. Bauer, *l. l.,* 392), l'unique discordance notable portant (cf. Bauer, *l. l.,* 398) sur l'habitat des Esséniens, rebelles à la vie urbaine suivant le *Q. o. p. l.,* habitants des villes comme de la campagne d'après l'*Apologie*.

Controversée est l'identité de l'écrit sur les Esséniens, « adeptes de la vie pratique », auquel Philon fait allusion au début de sa *Vie contemplative* comme à un pendant, connu du lecteur, à l'écrit sur les Thérapeutes. Il ne peut d'aucune manière s'agir de la digression du *Q. o. p. l.,* et l'assimilation à l'*Apologie* n'allant pas sans difficulté, il faut sans doute supposer (avec Bacchisio Motzo, *Atti Ac. Torino,* t. XLVI, p. 880, Cohn, *Prolegomena* au t. VI des *Œuvres* de Philon, p. X, Christ-Schmid, *Gesch. der gr. Lit.,* 6e éd., t. II, p. 648, Bauer, *l. l.,* 387) que Philon a consacré aux Esséniens un troisième ouvrage (Περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ Ἐσσαίων ?) qui aura constitué la première partie de l'ensemble dont le *De Vita contemplativa* formait la suite.

deux[1], au Livre II de la *Guerre*[2] et au Livre XVIII des *Antiquités*[3]. A

1. *A. J.,* XIII, v, 9, § 172 in fine, contient en outre une notice sur la prédestination suivant les Esséniens. Le contexte, relatif à l'attitude en cette question des Pharisiens et des Sadducéens (§ 172 début, § 173), reproduisant la substance de *Bell.,* II, VIII, 14 (cf. *supra,* p. 240, n. 4), le passage ou bien provient de la source de la *Guerre* et a disparu par omission de *Bell.* II, VIII, 2-13, ou bien constitue une élaboration de Josèphe exécutée dans une intention de symétrie.

2. La description du *Bellum,* II, VIII, 2-13, §§ 119-161, de beaucoup la plus circonstanciée et substantielle de toutes, se distingue notamment des autres en ce qu'elle apporte certains tempéraments à l'image que dessinent de l'essénisme Philon, Pline et même les *A. J. :* la règle du célibat n'est pas absolue, car il existe des Esséniens mariés (§§ 160-1), le communisme intégral est bien proclamé (§ 122-129), mais certaines indications supposent la libre disposition d'une propriété individuelle (§§ 127, 134). La source du tableau reste litigieuse (Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion,* p. 210, § 90, n. 3 ; Bauer, *l. l.,* 404-7). Il semble probable que Josèphe a trouvé le principal de son information dans la source qui a fourni les matériaux historiques du contexte (source dont les analogies avec Philon doivent s'expliquer non, comme croit Bauer, par la consultation de celui-ci, mais par l'utilisation d'un fonds commun) ; il est difficile de décider si l'allusion à des événements récents (cf. *infra,* p. 267, n. 2) est de Josèphe même, ou si elle est empruntée au modèle qui serait en ce cas postérieur à la lutte contre les Romains.

3. Le texte d'*A. J.*, XVIII, I, 5, §§ 18-22, comprend, outre la notice de § 19 sur les rapports des Esséniens avec le temple de Jérusalem (cf. *infra,* p. 268, n. 1) et l'information de § 22 sur le rôle des prêtres, un exposé dont la dépendance à l'égard de Philon a été parfois affirmée (Schürer, t. II, p. 656, n. 1 ; Bauer, après avoir considéré comme également plausible que Josèphe dérive de Philon ou d'une source de Philon (*l. l.,* 399) paraît s'arrêter (*l. l.,* 404 et 410) à la première alternative). Mais les concordances s'observent sur certains points avec le *Q. o. p. l.* (§ 20 : le nombre des Esséniens dépasse quatre mille ; § 21 : ils réprouvent l'esclavage comme une injustice), sur certains autres avec l'*Apologie* (§ 21 : interdiction du mariage ; § 22 : élection des administrateurs) ; aucun des écrits philoniens conservés ne rend compte de toutes et il serait téméraire de supposer comme modèle l'écrit perdu. Le texte de *A. J.* peut dépendre, bien qu'il contienne quelques détails qui n'ont pas trouvé place dans la *Guerre,* II, du modèle qui a inspiré ce dernier ouvrage, § 19 représentant peut-être une observation propre de Josèphe. — G. Hölscher a exprimé au sujet du rapport d'*A. J.*, XVIII avec *Bell.*, II, l'idée qu'entre les deux documents il y a des différences profondes et que dans les *A. J.* Josèphe a « désavoué » son exposé antérieur en le remplaçant par une description divergente (*Quellen des Josephus,* p. 61). Mais la comparaison de l'exposé sommaire des *A. J.* (qui ne représente en volume que le dixième de celui de la *Guerre*) avec celui de la *Guerre,* montre qu'il n'y a d'antagonisme qu'entre *A. J.*, XVIII, § 22, où les prêtres semblent chargés de la préparation des repas et *Bell.*, II, § 131, où ils prient avant et après le repas ; et cette discordance même n'exclut pas et plutôt commande l'idée d'un prototype commun : des deux côtés il s'agit de l'intervention, dans les repas communs, des prêtres, qui ne sont nom-

ces œuvres juives s'ajoute la brève mais substantielle notice de Pline [1].

LES RÉCITS DE JOSÈPHE. — Au cours de ses narrations historiques, Josèphe trouve en outre l'occasion de mentionner quatre Esséniens : Juda, devin infaillible qui aurait fait preuve d'un merveilleux instinct prophétique le jour du meurtre d'Antigone, frère d'Aristobule [2] ; Menahem qui, une quarantaine d'années après cet événement, aurait annoncé à Hérode, encore écolier, qu'il serait roi [3] et se serait ainsi assuré de la part d'Hérode une reconnaissance dont bénéficièrent les Esséniens quand ils refusèrent le serment ; Simon qui, en l'an 6 de l'ère chrétienne, aurait interprété avec exactitude un songe incompris des devins et astrologues [4] ; enfin Jean qui exerça un commandement au cours de la révolte contre les Romains [5].

CHRONOLOGIE. — Ces données sont précieuses pour la chronologie de la secte malgré les réserves qu'appellent les trois anecdotes sur les devins. Le récit sur Juda (que Josèphe doit à l'Anonyme juif [6]) est un conte aussi bien que l'histoire de Menahem, née postérieurement à la mort d'Hérode [7], et la prouesse prophétique de Simon,

més qu'à cette occasion par Josèphe et ne reparaissent nulle part ailleurs et il semble bien qu'en *A. J.*, XVIII, § 22 (dont le texte et le sens ne sont d'ailleurs pas sans incertitude, cf. Schürer, t. II, p. 666, n. 63) Josèphe a inexactement rapporté l'information reproduite dans la *Guerre*, où le boulanger et le cuisinier sont mentionnés immédiatement avant le prêtre qui prononce les grâces.

1. Pline, V, 17, 4 (Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains*, p. 272). L'expression de Pline, *gens mira*, concorde curieusement avec celle de Josèphe (*Bell.*, II, VIII, 3, § 122 : θαυμάσιον ; *A. J.*, XVIII, § 20 : ἄξιον θαυμάσαι) et doit remonter au même prototype. — De la même source que Pline devait dériver Dion Chrysostome (mentionné par Synésios, *Dion*, 5 = Th. Reinach, *Textes*, p. 273, n. 1).

2. *Bell.*, I, III, 5, §§ 78-80 ; *A. J.*, XIII, XI, 2, §§ 311-3.

3. *A. J.*, XV, X, 5, §§ 373-9.

4. *Bell.*, II, VII, 3, §§ 112-3 ; *A. J.*, XVII, XIII, 3, §§ 345-7.

5. *Bell.*, II, XX, 4, §§ 567-8, III, II, 1, § 11.

6. Non à Nicolas de Damas, comme veulent Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, p. 210, § 90, n. 3 et Bauer, *l. l.*, 418. Nicolas ne peut être l'auteur de l'histoire d'Aristobule entièrement empreinte, dans *Bell.*, I, §§ 70-84, comme dans *A. J.*, XIII, §§ 301-7, de ce pathos juif dévot que Hölscher, *Quellen des Josephus*, p. 6 et suiv., a raison de considérer comme la marque de la légende judaïque ; en particulier, on ne peut attribuer à Nicolas la datation d'Aristobule par rapport au retour de la captivité de Babylone (*Bell.*, § 70 ; *A. J.*, § 301), écho de la chronologie basée sur la théorie des soixante-dix semaines d'années.

7. L'auteur d'*A. J.*, XI, § 378, sait qu'Hérode a régné plus de trente ans (observation de W. Otto, *Herodes*, 163).

pastiche de l'exploit de Josèphe interprétant le songe du Pharaon, n'est pas logée à meilleure enseigne. Ces historiettes fournissent toutefois, pour la datation des origines de l'essénisme, quelques points de repère. Le refus du serment à Hérode constitue la première intervention collective des Esséniens dans la vie publique. Et si l'anecdote de Menahem et d'Hérode est suspecte d'avoir été imaginée, comme l'histoire toute pareille de Pollion le Pharisien, pour expliquer la mansuétude du roi vis-à-vis des récalcitrants, et si celle de Juda est plus douteuse encore, elles révèlent du moins que la légende ne connaît pas d'Essénien avant Aristobule. Josèphe assure d'autre part que les Esséniens sont plus récents que les Pharisiens et les Sadducéens[1] ; sans prendre cette allégation rigoureusement à la lettre, on peut en retenir que leur secte ne saurait être sensiblement antérieure aux autres et conclure que les commencements de l'organisation ne remontent pas plus haut que les derniers Hasmonéens.

La mention de Jean, gouverneur de Thamna, confirmée par ce que Josèphe raconte ailleurs du courage stoïque dont les Esséniens firent preuve au cours de la lutte suprême contre les Romains[2], enseigne qu'il y a eu des Esséniens jusqu'à la destruction du Temple. Il n'en est plus de mention certaine par la suite[3]. L'organisation essénienne n'a guère dû survivre à la ruine de Jérusalem ; le nom des Esséniens ne figurerait pas dans le Talmud, n'était une notice archéologique de la *Mischna*.

Le témoignage de la « Mischna ». — La *Mischna* nomme[4] parmi les dépendances du Temple de Jérusalem la *Salle des Silencieux*, Hašša'im. Le mot Hašša'im est l'original d''Εσσαῖοι—'Εσσηνοί (Esseni)[5]. La *Salle des Hašša'im* elle-même paraît avoir laissé un

1. *Bell.*, II, viii, 14, § 162.

2. *Bell.*, II, viii, 10, § 152. On a soutenu contre toute vraisemblance que Josèphe copie ici un auteur beaucoup plus ancien : suivant Bauer, (Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, 406) Philon, qui aurait vanté l'héroïsme déployé par les Esséniens pendant une guerre avec les Romains qui serait peut-être celle que conduisit Pompée ; suivant Hölscher, *l. l.*, p. 210, un écrivain qui aurait songé à l'expédition de Sosius ou celle de Varus.

3. Pline et Dion Chrysostome que Hölscher, *l. l.*, pp. 238 et 239, invoque comme témoins de la survivance de la communauté, suivent un modèle antérieur à la catastrophe. Sur les Nasaréens, épigones supposés de l'ordre au ive siècle, cf. *infra*, p. 289.

4. Tr. *Scheqalim*, v, 6.

5. Le rapprochement envisagé d'abord par J. M. Jost, *Geschichte des Judentums*, t. I (1857), p. 207, n. 1, a été repris plus récemment de divers côtés, mais c'est

souvenir dans le passage des *Antiquités*[1] sur les Esséniens qui, en raison de certaines règles particulières de pureté, sont exclus (ou plutôt s'excluent[2]) des parties de l'enceinte du Temple ouvertes à tous, et célèbrent leurs sacrifices à part : n'envisageant que l'indication de Josèphe, on a supposé[3] que le local spécial où les Esséniens devaient offrir leurs « sacrifices » privés était immédiatement attenant au territoire du sanctuaire, mais il faut sans doute l'identifier à la Salle (*lischka*) qui appartient au Temple même.

Les Silencieux. — Les Esséniens obéissaient en différents cas à la loi du silence, nous le savons par ce que dit Josèphe de leurs réunions et de leurs exercices de piété, ainsi que des limites qui sont imposées à leurs entretiens avec les gens du dehors. « Nul cri, nul tumulte ne souille jamais la maison (commune); chacun reçoit la parole à son tour. Aux gens du dehors, ce silence observé à l'intérieur donne l'impression d'un mystère effrayant[4]. » — « Jusqu'au lever du soleil, ils ne prononcent pas une parole profane[5]. » — « Ils jurent de ne rien dévoiler aux étrangers de ce qui concerne les membres de la secte, même si on devait les torturer jusqu'à la mort[6]. »

principalement à Mittwoch, *Zeitschr. f. Assyriol.*, XVII (1903), p. 75, qu'est due la démonstration de l'équivalence de *haššaʼim* avec 'Εσσαῖοι-'Εσσηνοί ; cf. *ib.*, pp. 76-8, la critique des autres étymologies proposées. La plus répandue et la plus spécieuse (v. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. II, p. 655) fait du mot grec la transcription de l'araméen *basē* « pur » ; comme l'ont reconnu Wellhausen, *Isr. und jüd. Geschichte*, 3e éd., p. 305, n. 2 et Mittwoch, *l. l.*, cette dérivation est impossible, car le mot allégué appartient à l'araméen oriental et est complètement inconnu aux dialectes occidentaux et notamment au palestinien. G. Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, p. 210, suivi par Bauer (Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, 419) croit désarmer l'objection ; l'étymologie par l'araméen oriental ne ferait pas difficulté si l'on admet que l'essénisme provient de la région de l'Euphrate ; mais l'hypothèse de l'origine orientale de l'essénisme qui dériverait du syncrétisme irano-babylonien et peut-être d'un vieux culte babylonien de Mithra (Hölscher, *l. l.*, pp. 207 et 209) est elle-même chimérique.

1. Josèphe, *A. J.*, XVIII, 1, 5, § 19 : εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν (sur cette partie du texte, cf. *infra*, p. 278, n. 8) διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν.

2. L'idée fort plausible que εἰργόμενοι est au moyen et non au passif a été soutenue par Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 531, n. 1, et Hölscher, Pauly-Wissowa, IX, 1992, note.

3. Hölscher, Pauly-Wissowa, IX, 1992, note.

4. *Bellum*, II, viii, 5, § 132-3.

5. *Ib.*, 5, § 128.

6. *Ib.*, 8, § 141.

Le nom même des « Taciturnes » rappelle donc un trait caractéristique qu'une tradition remarquablement constante [1] prête également aux Pythagoriciens [2]. Dans le portrait de Jambl. 163 ils sont qualifiés de σιωπηλοί ; en tout temps, il leur faut s'abstenir de propos inutiles [3] ; au novice est imposé un mutisme absolu pendant de longues années [4] ; le disciple parfait observera vis-à-vis des profanes une échémythie rigoureuse [5], et on exalte la Lacédémonienne héroïque Timycha, qui cracha sa langue à la face du tyran qui voulait la contraindre par la torture à manquer au devoir de discrétion [6]. Pythagore, qui inculqua lui-même le précepte d'échémythie [7], n'avait-il pas donné l'exemple en disant « plutôt mourir que parler [8] » ?

D'emblée nous constatons une remarquable analogie entre les « Silencieux » et les Pythagoriciens. Il en est bien d'autres qui ont frappé déjà les contemporains. « Ceux que nous nommons Esséens, dit Josèphe à propos de leur refus du serment à Hérode [9], pratiquent un genre de vie conforme aux préceptes de Pythagore. » Josèphe était bien loin de conclure de ces similitudes à l'origine de la secte palestinienne. Cette hypothèse est moderne. Soutenue avec ténacité par Ed. Zeller [10] (puis Schürer, Dieterich, et d'autres [11]), elle n'a toutefois pas prévalu et les principaux exposés de l'essénisme publiés depuis le début du présent siècle s'accordent à la rejeter [12]. Montrons que l'opinion dédaignée d'Ed. Zeller résiste à l'examen.

1. Elle remonte à Isocrate, *Busiris*, 29 (Diels **4**, 4).

2. Cf. O. Casel, *De phil. gr. silentio mystico* (*Religionsg. Vers. und Vorarbeiten*, XVI, 2), pp. 30-5, 52-72.

3. Jamblique 256 (Apollonios); Stobée, *Anth.*, III, 34, 11 (I, 684 Hense).

4. Jamblique 68, 72, 74, 90, 94; Diogène Laërce, VIII, 10, etc., cf. *infra*, p. 271.

5. Jamblique 226.

6. Jamblique 194.

7. Jamblique 104.

8. Diogène Laërce VIII, 39.

9. *A. J.*, XV, x, 4, § 371.

10. Ed. Zeller, *Theol. Jahrb.*, XV (1856), pp. 401-33, *Philosophie der Griechen*, III, II, 4e éd., pp. 307-377 ; *Zeitsch. f. wissensch. Theologie*, 1899, pp. 195-269.

11. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 4e éd., t. II, pp. 678-80; Dieterich, *Abraxas*, pp. 144 et suiv., et *Nekyia*, p. 221 ; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 14 ; H. von Schubert, *Der Kommunismus der Wiedertäufer* (*Sitzungsb. Heidelberger Ak.*, 1919, 11), p. 38.

12. Bousset, *Religion des Judentums*, 2e éd., p. 527-8 ; Bertholet, *Bibl. Theologie des alt. Testaments*, p. 320 ; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christent.*, t. II, p. 399 ; G. Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, pp. 207-13. De même

## II. — L'ORGANISATION ESSÉNIENNE

HABITAT ET RECRUTEMENT. — D'après le *Q. o. p. l.*[1], les Esséniens évitent le séjour des villes, foyers du vice où l'homme est exposé à être contaminé par les passions d'autrui, et Pline[2] ne leur connaît d'autre séjour que le désert à l'ouest de la Mer Morte où, au-dessus d'Engeddi, ils vivent dans la société de palmiers. L'autre écrit philonien[3] et Josèphe[4] assurent au contraire que les Esséniens sont répandus à travers les villes et les villages. Il semble hors de doute qu'il y a eu des Esséniens dans les cités, notamment à Jérusalem[5]. Mais ce sont les solitudes, conformément à la tradition déjà signalée à propos des Thérapeutes[6], qui paraissent avoir été leur séjour d'élection. Ils auraient été au nombre de plus de quatre mille[7] : chiffre sans doute supérieur à la réalité, même si on ajoute aux cénobites des Thébaïdes judéennes (auxquels semblent se rapporter presque toutes nos informations, sauf quelques traits de la *Guerre*) les Esséniens des villes.

« Peuple seul de son espèce, sans femmes, rebelle à l'amour, qui se renouvelle de jour en jour par l'arrivée d'immigrants... et auquel le dégoût de la vie chez autrui tient lieu de fécondité. » L'idée rendue par cette phrase célèbre de Pline se retrouve chez Philon : « ils se recrutent en vertu de la libre option, et non de la naissance, qui est indépendante de la volonté (ἔστι δ'αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει, γένος γὰρ

Cheyne, art. *Essenes* dans *Encycl. biblica*, c. 1398 et Bauer, Pauly-Wissowa, *Supplementb.* IV, 417-8. Ces écrivains défendent avec plus ou moins de netteté l'hypothèse iranienne ou irano-babylonienne.

1. Philon, *Q. o. p. l.*, § 75.
2. Pline, *l. l.*
3. Philon, *Apol.*, p. 379 a-b.
4. Josèphe, *Bell.*, II, § 124.
5. La mention de la *lischka* ne fait pas preuve, pas plus que celle de la Porte des Esséniens nommée par Josèphe, *Bell.*, V, § 146 (cette porte pourrait être celle que les Esséniens du dehors utilisaient quand ils entraient à Jérusalem ; peut-être est-ce une des entrées spécialement aménagées dont parle la *Lettre d'Aristée*, § 106) ; mais on est fondé à invoquer l'anecdote légendaire de Juda (*A. J.*, XIII, § 311-3) et peut-être aussi le témoignage de Josèphe qui déclare avoir été l'élève des Esséniens (*Vita*, 2, § 10 ; d'après le contexte ce doit avoir été à Jérusalem même).
6. Cf. *supra*, p. 231.
7. Philon, *Q. o. p. l.*, § 75 ; *A. J.*, XVIII, § 20.

ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται)[1]. — La formule de Philon est inspirée de celle qu'Apollonios attribue à Pythagore parlant, dans son discours aux Mille de Crotone, du libre choix, supérieur aux liens créés par la nature, qui doit déterminer l'affection filiale (μὴ διὰ τὴν φύσιν... ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν· ταύτην γὰρ εἶναι τὴν εὐεργεσίαν ἑκουσίον)[2].

Cette société, qui n'est pas fondée sur la famille, se défie des sentiments dictés par la parenté : l'Essénien a le droit de donner comme il lui plaît à quiconque ; mais quand il s'agit d'un de ses proches, il ne peut agir sans l'autorisation expresse des préposés[3]. Suivant Apollonios[4], les jeunes Crotoniates qui entrent dans la société fondée par Pythagore excitent la colère de leur concitoyens et parents en cessant de donner la main à leurs proches (excepté leurs père et mère) et en leur refusant, comme s'ils étaient des étrangers, toute part à leur avoir devenu propriété commune de la société.

Noviciat. — On entre dans la secte essénienne après un stage à deux degrés. Une première période d'épreuves, pendant laquelle le candidat doit fournir la preuve de sa force morale, dure un an ; pendant la seconde période, le novice est admis aux lustrations, mais non encore aux repas communs et durant deux ans on éprouve son caractère[5]. Suivant Hippolyte[6], l'admission aux syssities marque aussi pour le disciple de Crotone, à la fin du stage triennal ou quinquennal de silence, l'admission définitive.

Jambl. 72[7], qui semble dériver du même prototype qu'Hippolyte, décrit même un noviciat à deux degrés[8] : pendant trois ans le candidat

1. Philon, *Apologie* (Eusèbe, p. 379 b).

2. Jamblique 47. Le texte de la fin est incertain et la conjecture de Rohde et Nauck (ταύτης pour ταύτην) ne l'améliore guère. Il se pourrait qu'Apollonios ait mêlé à un modèle analogue au prototype de l'*Apologie* le souvenir d'un développement sur le bienfait (cf. Jambl. 38).

3. *Bell.*, II, viii, 6, § 134.

4. Jamblique 257.

5. *Bell.*, II, viii, 7, § 137-8.

6. Hippolyte, *Refut.* I, ii, 16.

7. Jamblique 71-3 est généralement assigné à Apollonios (Bertermann, *De Fontibus*, pp. 61-4) mais cette attribution est loin d'être certaine.

8. La théorie des deux degrés du noviciat, telle qu'elle est exposée Jambl. 72, résulte de la contamination de doctrines primitivement indépendantes, l'une (qui remonte à Timée) fixant le stage à cinq ans ; l'autre (de provenance inconnue) le réduisant à trois ans. Chez Hippolyte cité n. 6, on constate une tentative différente d'harmonisation des deux données numériques : le stage silencieux est tantôt de trois ans, tantôt de cinq. Cf. *Recherches*, p. 125.

est soumis à une surveillance qui porte sur diverses faces de son aptitude morale; puis pendant cinq ans il est assujetti à l'échémythie, c'est seulement alors qu'il est admis à pénétrer derrière le rideau qui jusque là lui cachait la vue de Pythagore et devient un « ésotérique ».

LE SERMENT D'INITIATION. — Avant de toucher à la nourriture commune, le néophyte prononce un serment d'initiation dont le texte est propre à faire frémir [1]. Les adversaires des Pythagoriens de Crotone leur appliquent, suivant Apollonios [2], le mot συνωμοσία, et Justin (sans doute écho de Timée) emploie à leur sujet les expressions *conjuratio* et *sacramentum* [3]. Le serment du récipiendaire est attesté pour nombre de confréries analogues [4] et Firmicus Maternus [5] sait que dans l'orphisme la formule en est terrible [6].

EXPULSION ET RÉINTÉGRATION. — L'auteur de méfaits graves est exclu de la Société. L'expulsé trouve souvent une mort misérable, car, lié par ses serments, il ne peut toucher aux aliments préparés par des profanes et, réduit à se nourrir d'herbes, il meurt de faim [7]. Or nous savons [8] que, quand un Pythagorien était rejeté de l'ordre, on lui élevait un monument sépulcral: de part et d'autre, être chassé de la société, c'est mourir. La version de Josèphe a tout l'air de représenter une déformation de l'histoire de la stèle funéraire dressée pour le frère indigne qui, aux yeux de ses compagnons, a cessé d'être [9].

COMMUNAUTÉ DES BIENS ET VIE COMMUNE. — Chose admirable, et qui les distingue de tous les Grecs et Barbares [10], les Esséniens pratiquent la communauté des biens: ceux qui entrent dans la secte abandonnent ce qu'ils possèdent à la collectivité [11], de sorte qu'on ne trouve chez eux ni l'abaissement de la misère, ni la supériorité de la ri-

1. *Bell.,* II, VIII, 7, § 139.
2. Jamblique 260.
3. Justin, XX, 4.
4. Cf. Delatte, *Études,* pp. 266-8.
5. Firmicus Maternus, *Mathes.,* VII, I, I.
6. Sur le contenu du serment (*Bell.,* §§ 140-42), cf. *infra,* p. 281.
7. *Bell.,* II, VIII, 8, § 143.
8. Cf. *supra,* p. 263.
9. Josèphe ajoute que si terribles sont les souffrances des parias que souvent, par pitié, les Esséniens leur ont rouvert la porte au moment où ils allaient périr.
10. *Bell.,* II, VIII, 3, § 122 ; *A. J.,* XVIII, § 20 ; Philon, *Q. o. p. l.,* § 77 ; cf. Pline, *l. l.*
11. *Bell.,* § 122.

chesse[1], et, les fortunes particulières étant mises en commun, tous possèdent un patrimoine unique comme s'ils étaient frères[2]. — Depuis Timée[3], c'est un fait communément admis que l'ordre pythagorien a pratiqué la communauté des biens[4], et l'abandon, au profit de la société, de l'avoir particulier du postulant est une condition préalable à l'admission[5].

Les Esséniens prennent en commun leurs repas par syssities[6] comme les Pythagoriciens de Jambl. 98[7] et les compagnons de Milon de Crotone[8]; ils habitent ensemble (par *thiases*) des maisons conventuelles[9].

Ce communisme rigoureux de l'habitation, de la nourriture et aussi du vêtement[10], est obligatoire suivant Philon et d'après les *Antiquités*.

1. Josèphe, *Bell.*, § 122. *A. J.*, XVIII, § 20, Josèphe dit que le riche ne tire pas plus de profit de son bien que celui qui ne possède rien.

2. Josèphe, *Bell.*, II, VIII, 3, § 122.

3. Timée, ap. Scol. Platon à *Phèdre*, 279 c (p. 319, Bekker); cf. Diogène Laërce X, 11, où est affirmé qu'Épicure combattait le communisme prêché par Pythagore.

4. C'est la règle de la communauté de Crotone suivant Apollonios (Jamblique 257), l'Anonyme auteur de l'histoire de Pythagore et Abaris (Jamblique 92), les récits parallèles de Jamblique 72 et 74, etc. Diogène Laërce (VIII, 10 et 23) et Ant. Diogénès (Porphyre, 32) reproduisent le κοινὰ τὰ φίλων et Diogène (VIII, 23) connaît la formule ἴδιόν τε μηδὲν ἡγεῖσθαι.

5. Suivant Timée (*l. l. supra*, n. 3), l'abandon des biens était la première condition posée par Pythagore à ceux qui voulaient l'approcher ; d'après la source composite de Jamblique 72, la renonciation s'effectuait au cours de la seconde période du stage probatoire.

6. Philon, *Ap.* (Eusèbe, 379 c) et *Q. o. p. l.*, §§ 86 et 91. Josèphe ne prononce pas le mot *syssitie*, mais décrit longuement (*Bell.*, II, VIII, 5, §§ 129-33) les repas communs.

7. Jambl. 98 appartient, comme le contexte 96-102 que nous retrouverons à diverses reprises, à un tableau de la vie pythagoricienne qui dérive en majeure partie, mais non sans doute en totalité, d'Aristoxène (cf. Rohde, *Rhein. Museum*, 1872, p. 141 et *Recherches*, p. 45, n. 4) : la communauté décrite est suivant toute apparence celle de Phlionte. — D'après Jamblique 98, la syssitie comprenait dix membres au plus ; peut-être la source de Josèphe attribuait-elle aux groupes esséniens le même effectif (*Bell.*, II, § 146 : quand dix Esséniens siègent ensemble).

8. Strabon, VI, I, 12 ; cf. *Recherches*, p. 65, n. 2.

9. Philon, *Ap.* 379 c et *Q. o. p. l.*, § 85 (συνοικεῖν, cf. Jambl. 255 συνοικισμός). Josèphe ne mentionne pas expressément l'habitation commune, d'où Bauer, *l. l.*, 424, conclut à une invention de Philon. Mais la description de la journée de l'Essénien (*Bell.*, II, VIII, 5) suppose la cohabitation continue, et de ce que Josèphe omet de dire qu'ils passent la nuit sous le même toit on ne peut pas déduire qu'il leur ait prêté un domicile séparé.

10. Philon, *Ap.*, 380 b, *Q. o. p. l.*, § 86 ; cf. *Bell.*, § 126.

Mais dans la *Guerre*, Josèphe laisse entrevoir un régime mitigé. Les Esséniens mariés, que la *Guerre* est seule à mentionner[1] échappent, pour le moins en partie, à la loi de la résidence et des repas en commun. Et telles règles énoncées par Josèphe ne se comprennent guère si tout patrimoine et tout produit du travail sont versés à la caisse dirigée par les fonctionnaires de la communauté[2], et si l'individu n'a pas la disposition de ses revenus particuliers : « Point d'achat ni de vente entre eux : chacun sur ce dont il dispose donne à l'autre ce qu'il lui faut et est payé de retour ; ils peuvent aussi se faire donner sans rendre[3]. »— « Ils peuvent de leur chef (sans autorisation des épimélètes) fournir des aliments aux indigents[4]. »

La description la plus détaillée que nous possédons de l'organisation inviterait donc à distinguer parmi les Esséniens deux groupes : d'un côté, des cénobites répartis en maisons conventuelles et astreints à un strict communisme de la production et de la consommation, de l'autre des confrères simplement tenus à la pratique de la solidarité. C'est là une division analogue à celle que le narrateur de Jambl. 29 établit entre les six cents κοινοβίοι de Crotone et la masse des simples auditeurs, analogue encore à celle que conçoit l'auteur d'époque alexandrine duquel dérivent Diodore de Sicile X, 3, 5 et Jambl. 81, distinguant les *Pythagoriens*, qui mettent leurs biens en commun et vivent en perpétuelle communauté, des *Pythagoristes* qui vivent sous le régime de la propriété privée.

ADMINISTRATEURS ET ADMINISTRÉS. — Les intérêts communs sont gérés par des économes élus qui perçoivent le produit du labeur individuel des membres du groupe et procèdent aux achats[5]. On ne saurait dire s'il faut distinguer ces trésoriers des épimélètes[6] ou épitropes[7] qui exercent une autorité presque illimitée[8] et en particulier

1. V. *infra*, p. 286.
2. Cf. les observations de Bauer, *l. l.*, 410.
3. *Bell.*, II, § 127.
4. *Bell.*, II, § 134.
5. Philon, *Ap.* (Eusèbe, 380 a). Philon dit « trésorier » (ταμίας), Josèphe, *A. J.*, XVIII, § 22, emploie l'expression « receveurs de revenus » (dans les deux textes il est spécifié que l'économe est élu). A ces économes sont peut-être identiques les intendants qui donnent les soins de l'hospitalité aux confrères en voyage (*Bell.*, II, VIII, 4, § 125).
6. *Bell.*, II, VIII, 5, § 129.
7. *Ib.*, § 134.
8. *Ib.*, § 134 : les Esséniens ne font rien sans l'ordre des épimélètes qui ont seuls

dirigent le travail[1]. Au-dessous, les membres de la société s'adonnent aux besognes manuelles et sont artisans et surtout agriculteurs[2].

Les linéaments d'une organisation semblable apparaissent dans les descriptions de la société pythagorienne.

D'après les documents apparentés Jambl. 106-9 et 150, la société formée par Pythagore se compose de trois classes : les « philosophes contemplatifs[3] », les « nomothètes des politiques », astreints aux mêmes strictes observances que les précédents[4], et les « autres[5] » qui ne sont pas arrivés à la pureté parfaite et ne pratiquent pas une vie vraiment sainte et philosophique[6], ces « autres » étant évidemment, comme l'indique une glose d'ailleurs surchargée[7], les « politiques » dont nous savons par l'Anonyme de Photius[8] que, en opposition aux sébastiques adonnés à la *théôria* (= philosophes contemplatifs) et aux mathématiques géomètres et astronomes, ils s'occupent des choses humaines, c'est-à-dire ont la charge des occupations de la vie quotidienne. En dehors des *théorétiques* pour qui il n'y a pas de place dans la cité essénienne[9], la source androcydienne de Jambl. 106-9 et 150 offre donc, dans les politiques et leurs nomothètes, l'équivalent des Esséniens, adeptes de la vie pratique, avec leurs épimélètes ou épitropes. C'est parmi les nomothètes que devraient être pris les fonctionnaires plus spécialement chargés des fonds : Jambl. 74 (dérivé de

qualité pour autoriser les libéralités faites à des parents. Cf. 4, § 126 : leur tenue est comme celle d'enfants élevés sous la férule.

1. *Ib.*, § 129.

2. *Bell.*, II, §§ 129, 132 ; cf. *A. J.*, XVIII, § 19 et *Q. o. p. l.*, § 76.

3. Jamblique 150. Ils sont appelés (Jambl. 107) « les plus contemplatifs des philosophes », le superlatif indiquant qu'il y a des philosophes moins contemplatifs qui ne peuvent guère être que les nomothètes.

4. Jamblique 108. Les nomothètes ne sont pas nommés dans le bref résumé de Jambl. 150.

5. Jamblique 109, 150.

6. Jamblique 109.

7. Jamblique 150 : τοῖς δὲ ἄλλοις τοῖς ἀκουσματικοῖς ἢ τοῖς πολιτικοῖς.

8. Photius, *Cod.* 249 (Immisch, *Agatharchidea*, p. 27).

9. Nous savons qu'aux Théorétiques répondent les Thérapeutes (*supra*, p. 231). L'ouvrage philonien qui, comme nous avons vu (p. 264, n. 3), semble avoir eu pour dernière partie la *Vie contemplative* traitant des Thérapeutes adonnés à la *théôria*, et pour première une section consacrée aux Esséniens qui pratiquent la vie active, paraît donc avoir distribué entre deux sociétés distinctes les philosophes théorétiques et les politiques que Jambl. 106-9 et 150 groupait en classes de la même organisation : la constatation fait ressortir ce qu'il y a d'artificiel dans le tableau philonien de la Vie des Thérapeutes.

Timée) expose que l'on donnait le nom d'*œkonomiques* aux comptables de l'Ordre et Jambl. 73 (variante de même provenance que 74) les qualifie de πολιτικοί, οἰκονομικοί τινες καί νομοθετικοί, formule désordonnée[1] où semble persister le souvenir des œkonomiques qui appartiennent à la catégorie des « nomothètes des politiques[2] ».

## III. IDÉES RELIGIEUSES ET CULTE.

Dieu et la Providence. — Suivant Philon, la philosophie des Esséniens se réduit à l'acceptation de ces vérités élémentaires: existence de Dieu, création du monde[3]. En dehors des dogmes bibliques, ils proclament toutefois que Dieu est la cause de tout bien et n'est cause d'aucun mal[4] : c'est « la plus belle des pensées » que développe devant Phalaris le Pythagore d'Apollonios[5], écho de Platon[6]. Pythagore conciliait cette idée avec celle de l'intervention des dieux dans les choses terrestres[7]. Les Esséniens font de même[8], s'en rapportant pour toutes choses à Dieu[9] (c'est sans doute à leur foi en la Providence qu'il faut, avec Schürer[10], réduire la doctrine de la prédestination absolue que leur attribue Josèphe[11]).

1. Jamblique a dû la trouver (cf. 89 in fine) dans le modèle qui lui a fourni 73-4.
2. Indépendamment des distinctions qu'il indique entre adeptes et novices, administrateurs et administrés, Josèphe veut que les Esséniens se soient divisés en quatre classes suivant l'ancienneté de l'admission, la ligne de démarcation entre les catégories étant si nettement tranchée que le contact d'un membre de la classe inférieure entraînait pour l'ancien une souillure (*Bell.*, II, VIII, 10, § 150). On a essayé de diverses manières de définir ces quatre classes. Les hypothèses de Schürer, t. II, p. 659, et de Brandt, *Jüd. Baptismen*, p. 144, sont inacceptables. La solution de Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 527 et Bertholet, *Bibl. Theologie*, p. 312, n. 1 (il s'agirait des épimélètes, des membres ordinaires, et des novices des deux degrés) trouve un appui partiel dans ce que nous savons des Adeptes de la Nouvelle Alliance (*infra*, p. 291).
3. Philon, *Q. o. p. l.*, § 80.
4. Philon, *ib.*, § 84.
5. Jamblique 218.
6. *Rép.*, X, 617 c. Au sujet de la longue popularité de la formule de Platon sur l'innocence de Dieu, cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 115.
7. Jamblique 215.
8. Cf. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 402.
9. *A. J.*, XVIII, § 18.
10. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 565.
11. *A. J.*, XIII, § 172 ; cf. *supra*, p. 265, n. 1.

VÉNÉRATION DU SOLEIL. — C'est Dieu que les Esséniens respectent dans le Soleil. Suivant Josèphe, quand ils ont à satisfaire un besoin naturel, ils creusent (conformément à la Loi du Camp de *Deutéronome* XXIII, 12-14) une fosse, et s'accroupissant au-dessus, se protégent à l'aide d'un manteau « pour ne pas outrager *les rayons de Dieu* » (τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ[1]). — Leur journée commence par une cérémonie où Josèphe reconnaît une « forme à eux propre de la dévotion à la divinité » : debout avant le jour, ils adressent au soleil levant les prières traditionnelles, comme s'ils le priaient de se lever[2]. — Ces deux manifestations de la vénération du Soleil se rencontrent chez les Pythagoriciens : πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν, prescrit un symbole androcydien[3], et Apollonios de Tyane[4] raconte en termes qui correspondent exactement à ceux de Josèphe le rite matinal des disciples de Crotone : ils quittent le lit avant le lever de l'astre et saluent son apparition d'une prière[5].

LA PRIÈRE AVANT LE REPAS. — Avant (et aussi après) les repas communs les Esséniens rendent grâce à Dieu, « dispensateur de la nourriture » (ὡς χορηγὸν τῆς τροφῆς[6]). Rite rigoureusement conforme à l'usage des Pythagoriciens offrant avant le repas une libation à Zeus Sôter[7], τῆς τροφῆς ὑμνοῦντας τὸν ἀρχηγὸν[8] καὶ τὸν ταύτης ἡγεμόνα Δία.

LE PRÊTRE. — La prière est récitée par le prêtre[9]. De même, dans la *Lettre d'Aristée*, le prêtre Eléazar dit avant le repas, conformément

1. Josèphe, *Bell.*, II, VIII, 9, § 148.
2. Josèphe, *Bell.*, II, VIII, 5, § 128.
3. Diogène Laërce, VIII, 17 ; Jambl., *Protrept.*, 21. Cette prescription est attestée pour l'ancienne Grèce par Hésiode (*Trav. et Jours*, 727) et pour l'Inde antique par l'*Atharva-Vêda* (Winternitz, *Gesch. der ind. Literatur*, I, p. 133, Bloomfield, *Sacred Books of the East*, t. XLII, pp. 214 et 668).
4. Apollonios lui-même multiplie les témoignages de sa piété envers le Soleil ; il a coutume de lui faire ses dévotions au point du jour (Philostrate, II, 38 ; VI, 10 ; VII, 31) et à midi (VII, 10) et parfois lui adresse des prières à d'autres moments de la journée (VI, 32, VIII, 13).
5. Jamblique 256.
6. *Bell.*, II, VIII, 5, § 131 (τροφῆς est la leçon des mss. LURC et du modèle de la traduction latine ; Niese préfère à tort ζωῆς).
7. Jamblique 155.
8. Nauck, sans songer aucunement à Josèphe, a proposé de corriger ἀρχηγόν en χορηγόν.
9. *Bell.*, II, § 131. Josèphe semble vouloir dire que le prêtre prononce les grâces, et que l'assistance répète.

à l'usage de la cour des Lagides, la prière pour la prospérité du roi[1]. L'office dévolu à Eléazar au début d'un festin qui est un Banquet des Soixante-Dix Sages imité du Banquet des Sept Sages[2], et la prérogative du prêtre essénien, s'expliquent sans doute par l'imitation de l'institution pythagoricienne qu'on est tenté de postuler d'après la description que fait Strabon du Musée d'Alexandrie, dont l'affinité avec les cénacles pythagoriciens est manifeste[3]: le Musée est caractérisé par le *Syssition*, l'existence d'un patrimoine commun et la présence d'un prêtre nommé d'abord par les rois Ptolémées puis les Césars[4].

Serment. — Les Esséniens s'interdisent d'invoquer les noms divins dans le serment, parce que celui qui ne trouve pas créance sans faire intervenir Dieu se condamne par là même[5]. — Pythagore interdit de jurer par les dieux, car il faut parler de manière à être cru sans serment[6]. On racontait que, docile à ce commandement, Syllos de Crotone aima mieux perdre sa fortune que de prêter le serment décisoire[7].

Sacrifices. — Suivant la leçon la plus plausible d'un passage litigieux des *Antiquités*[8], les Esséniens ne participent pas aux sacrifices du Temple de Jérusalem et d'après le *Q. o. p. l.*[9] ils servent Dieu non en lui immolant des animaux, mais en donnant à leur pensée la pureté requise pour les choses saintes.

1. *Epistula*, § 184 ; Josèphe, *A. J.*, XII, II, 12, § 97.
2. Wilamowitz, *Deutsche Litteraturz.*, 1900, 3322 ; de même Mikolajczak, *Bresl. Phil. Abhandl.*, IX, p. 44.
3. Cf. Stöckle, Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, 177.
4. Strabon, XVII, I, 8, 794 c.
5. *Bell.*, II, VIII, 7, § 135.
6. Diogène Laërce VIII, 17, Jamblique 47.
7. Jamblique 150.
8. Josèphe, *A. J.*, XVIII, 19 (texte transcrit p. 268, n. 1). La controverse porte sur la négation οὐκ qui figure avant ἐπιτελοῦσιν dans l'*Epitome* et dans la vieille version latine, mais manque dans les manuscrits de Josèphe et est omise par Niese, approuvé par Hölscher, Pauly-Wissowa, IX, 1991, n. 2 et Bauer, Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, c. 398 et 407). L'authenticité de οὐκ a été admise par Naber, par Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. II, p. 563, n. 50 et Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 397, n. 4 ; elle paraît très vraisemblable (l'omission de la négation par les mss. de Josèphe s'explique fort bien par un essai d'harmonisation avec le ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν de la fin de la phrase ; son intrusion dans le prototype de l'*Epitome* et de la *Traduction latine* serait incompréhensible).
9. Philon, *Q. o. p. l.*, § 75.

L'interdiction des sacrifices sanglants caractérise l'école pythagoricienne à laquelle appartiennent l'auteur de Jambl. 108 et 150 et Apollonios de Tyane[1]. L'expression de Philon (οὐ ζῷα καταθύοντες ἀλλὰ ἱεροπρεπεῖς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες) rappelle de fort près un des rares morceaux d'Apollonios qui nous restent en original, le fragment du περὶ θυσιῶν[2] où le néo-pythagoricien commande « de ne sacrifier en aucun cas au dieu grand qui est au-dessus de toutes choses : celui-là l'honorerait dignement qui, sans immoler de victimes, sans allumer de feu[3], ne lui offrirait que le *logos* sans paroles, le plus puissant de tous, et solliciterait l'être le plus noble par ce qu'il y a de plus noble en nous : la pensée.[4] »

Le législateur. — « Après le nom de Dieu, celui du Législateur est chez eux particulièrement révéré ; qui le blasphème est puni de mort[5]. » — Pendant la guerre des Romains, aucune torture n'a pu arracher aux Esséniens un blasphème contre lui[6]. Ce législateur est sans aucun doute Moïse[7]. On est frappé de l'omission, à deux reprises, du nom du personnage si vénéré : et on est tenté de rappeler que le nom de Pythagore le nomothète[8] était également ineffable.

Les livres sacrés. — Les Esséniens étudient avec ardeur les ouvrages (συγγράμματα)[9] des anciens (nous avons rencontré l'expression à propos des Thérapeutes[10]). C'est sans doute à certains de ces ouvrages que s'applique l'obligation du secret[11].

1. Jamblique 54 (Pythagore prescrit aux femmes de Crotone de ne présenter aux dieux que des offrandes non sanglantes préparées de leurs mains, et de se ménager, par la modestie, la bienveillance de la divinité).

2. Eusèbe, *Praep. Ev.*, IV, 13. Norden, *Agnostos Theos*, p. 344, considère comme une paraphrase de ce morceau la page de Porphyre, *De Abstin.*, II, 34, où nous inclinerions plutôt à voir l'écho d'un modèle plus ancien qu'Apollonios et qui a servi à celui-ci.

3. Cf. l'autel « sans feu » où Pythagore fait ses dévotions à Délos (Diogène Laërce VIII, 13).

4. Cf. Porphyre, *De Abstinentia :* il nous faut l'imiter et lui offrir notre exaltation comme un saint sacrifice.

5. Josèphe, *Bell.*, II, viii, 9, § 145.

6. *Ib.*, 10, § 152.

7. D'après Philon, *Ap.* (Eusèbe, VIII, p. 379 a), c'est « notre législateur » qui institua la communauté essénienne.

8. Jamblique 70, 104, etc.

9. Josèphe, *Bell.*, II, viii, 6, § 136. Il faut lire, avec LURC (cf. *supra*. p. 277, n. 6) τῶν παλαιῶν συγγράμματα plutôt que συντάγματα préféré par Niese.

10. Cf. *supra*, p. 232.

11. Cf. *infra*, p. 282-3.

Josèphe ne dit rien de la lecture et l'interprétation de la Loi, mais Philon a donné des informations à ce sujet dans son exposé des lectures sabbatiques[1]. Le septième jour, les Esséniens se rendent dans un lieu sacré qu'on nomme synagogue ; l'un d'eux lit, un autre, pris parmi les plus instruits, explique ; leur philosophie consiste généralement, à la manière antique, en symboles. Les Esséniens de Philon interprètent donc la Bible suivant le procédé symbolique du grand-prêtre Eléazar et des Thérapeutes[2]. Les expressions mêmes de Philon trahissent l'imitation littérale d'un modèle apparenté à la source d'après laquelle Jamblique[3] signale le caractère archaïque des *Hypomnèmata*[4] et des *symboles* mêmes[5].

Divination. — L'étude des Saints Livres se propose certaines fins pratiques, notamment la divination. Les Esséniens prévoient l'avenir presque à coup sûr, grâce à l'étude des livres saints ... et des paroles des prophètes[6]. Les traditions plus ou moins légendaires recueillies par Josèphe témoignent de l'importance que devait avoir dans la secte la pratique de la prophétie : sur quatre Esséniens qu'il nomme par leur nom. il en est trois (Juda sous Aristobule, Menahem à l'époque d'Hérode enfant, Simon sous Archélaos) qui sont mentionnés comme auteurs de prédictions confirmées par l'événement[7]. Nous avons déjà appris par quelques exemples le rôle

1. Philon, *Q. o. p. l.*, § 81-2.
2. Cf. *supra*, pp. 227 et 232.
3. Jamblique 103, 157 et 247 (attribués à Androcyde par Bertermann, *De Fontibus*, pp. 20, 24, 70).
4. Jamblique 157 (p. 114, l. 17 N.).
5. Jamblique 103 (p. 75, l. 21) cf. Jambl. 247 (p. 172, l. 8) ; ces deux textes ont été rapprochés du *Q. o. p. l.* par Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*, p. 42.
6. Le texte (*Bell.*, 12, § 159) porte βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι. On rend d'ordinaire διαφόροις ἁγνείαις par « purifications variées » mais que viennent faire les purifications entre l'étude des livres saints et celle des prophètes ? Je soupçonne dans διαφόροις le mot assez familier dans le sens de « livre » à la grécité judéo-alexandrine (le Pseudo-Hécatée, dans *Contre-Apion*, I, 22, § 109 et la *Lettre d'Aristée*, 176, l'appliquent au Pentateuque) et qui se rencontre aussi chez Galien (cf. *Ann. École des Hautes Études*, 1910-11, p. 107 ; Février, *La Lettre d'Aristée*, p. 70) ; et il faut sans doute corriger ἁγνείαις en ἁγίαις (cf. saint Paul, *Romains*, I, 2, ἐν γραφαῖς ἁγίαις) et peut-être supposer que βίβλοις ἱεραῖς n'est qu'une glose.
7. Cf. *supra*, p. 266. On notera que Juda tient école de divination et a une foule de disciples (*A. J.*, XIII, § 311) et que Simon est mandé chez l'ethnarque à titre de devin professionnel en même temps que certains « Chaldéens ».

capital qu'assignent la légende de Pythagore et les traditions pythagoriciennes à la prévision, faculté suprême du sage[1]. La divination est par ailleurs signalée comme chère à Pythagore ou ses disciples par de nombreux témoignages[2], parmi lesquels on compte Jambl. 149-50 et 138[3].

## IV. — MORALE ET OBSERVANCES.

LE TRIPLE CANON. — Philon[4] attribue aux Esséniens une classification des devoirs en φιλόθεον, φιλάρετον et φιλάνθρωπον dont nous retrouverons en dehors de l'essénisme une autre trace[5]. Peut-être est-ce dans la littérature pythagoricienne qu'il a trouvé l'idée de cette division : le *Poème doré*[6], compilation tardive basée sur un modèle ancien[7], enseigne d'abord les devoirs vis-à-vis des dieux et êtres surhumains (v. 1-3), puis envers les parents et amis (v. 4-8) et soi-même (v. 10 sqq.).

LES COMMANDEMENTS. — Nous possédons, dans ce que Josèphe rapporte du serment d'initiation[8], une liste des engagements du néophyte qui comprend sans doute les commandements essentiels.

D'abord être dévot à la Divinité. — C'est autant que le commandement initial du Décalogue, le premier article du catéchisme pythagoricien, ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς.... τίμα[9]. Les expressions mêmes de Josèphe (πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον) reproduisent

1. Cf. *supra*, pp. 40, n. 2, 47, n. 5, 48, 62.

2. Aux textes indiqués par Delatte, *Vie de Pythagore,* p. 121 (ad Diogène Laërce VIII, 20), cf. p. 192, il faut ajouter Diogène Laërce VIII, 23, Jamblique 163 et Stobée, *Anth.*, III, 1, 71, p. 29, Hense. — Ces deux derniers documents dérivés d'une même source (Timée, préconisé par Delatte, *Vie de Pythagore,* p. 172, paraît hors de cause ; Rohde, *Rhein. Museum,* 1872, p. 48 et Meineke, *Éd.* de Stobée, IV, p. LIII, songeaient à Aristoxène, Bertermann, *De Fontibus,* p. 12, à Androcyde) associent à la préoccupation de la divination celle de la médecine, qui a également suivant Josèphe, *Bell.*, § 136, fait un objet d'étude pour les Esséniens.

3. Jambl. 149 que nous ne tarderons pas à retrouver (p. 285) fait corps avec Jambl. 150 que nous connaissons déjà (p. 275). Jambl. 138 est contigu à Jambl. 137 dont nous avons (p. 215, n. 4) observé l'influence.

4. *Q. o. p. l.*, §§ 83-4.

5. Cf. *infra*, p. 300, n. 3.

6. Publié par Nauck, en appendice à son édition de Jamblique, p. 204.

7. Delatte, *Études,* pp. 45-79.

8. *Bell.*, §§ 139-42.

9. Jamblique 144.

exactement un modèle qui survit textuellement chez Pseudo-Isocrate : πρῶτον μὲν εὐσέβει τὰ πρὸς θεούς[1].

« Etre juste envers les hommes, ne faire tort à autrui ni spontanément ni par ordre, détester les injustes et venir au secours des justes (μισήσειν δ'ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις). — La littérature pythagoricienne fait une large place aux recommandations relatives à la justice[2], mais particulièrement frappant est l'accord de la formule finale avec l'aphorisme fameux νομῷ βοηθεῖν ἀεὶ καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν[3].

« Etre loyal vis-à-vis de tous, et surtout des autorités constituées, car le pouvoir vient de Dieu. » — Les Pythagoriciens d'Aristoxène enseignaient que le plus grand mal est l'anarchie, que les magistrats doivent être non seulement obéis, mais aimés[4] et que gouvernement et lois, justice et droit dérivent de la divinité[5].

« Toujours aimer la vérité et flétrir les menteurs. » — Pythagore prescrivait la véracité comme une vertu fondamentale : il tenait des mages que l'âme d'Ormuzd ressemblait à la vérité[6]. Suivant une information qui remonte sans doute à Aristoxène, il faut éviter de mentir, fût-ce par plaisanterie[7].

« Ne rien dévoiler aux profanes de ce qui concerne les membres de la société, dût-on être torturé jusqu'à la mort. » — Nous avons déjà signalé[8] le rapport de cette prescription avec la règle du silence illustrée par le martyre de Timycha.

« Conserver les livres de la secte avec le même respect que le nom des anges. » — Suivant une assertion de Tzetzès[9], les Pythagoriciens

1. *Ad Demonicum*, 13. La formule grecque se discerne encore *C. A.*, II, § 190 (cf. p. 214, n. 1).

2. Jamblique 48, 108, 167-86 ; *Aureum carmen*, v. 13, etc. Cf. Delatte, *Politique*, p. 49.

3. Jamblique 223. Le précepte se retrouve plus souvent (Jamblique 99, 171, Diogène Laërce VIII, 23) sans ἀεί dont Nauck jugeait suspecte la présence en Jamblique 223 ; le texte de Josèphe montre que ce doute n'est pas justifié.

4. Aristoxène ap. Stobée, *Anth.*, IV, 43, 49, t. II, p. 15, Hense (*F. H. G.*, II, p. 278, nº 18) et Jamblique 175.

5. Jamblique 174 ; cf. Delatte, *Politique*, p. 44. — De même Josèphe, *A. J.*, IV, VIII, 14, § 217 : de Dieu procède la Justice.

6. Porphyre, 41.

7. Jamblique 102. Sur d'autres textes relatifs au culte de la vérité, v. Delatte, *Études*, p. 53 et *Politique*, p. 197.

8. *Supra*, p. 269.

9. Tzetzès, *Chil.*, X, 800.

s'engageaient par serment à ne pas vendre les livres de la secte; Tzetzès est un témoin tardif et suspect, mais l'interdiction de vendre les livres secrets ou d'en publier le contenu a d'assez bonne heure inspiré la légende[1].

En dehors du serment des néophytes il serait aisé de glaner les rapprochements entre les vertus pythagoriciennes et esséniennes. Relevons seulement les concordances les plus probantes.

Les Esséniens savent administrer la colère avec justice, gouverner les mouvements de la passion[2] (ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί): Pythagore[3] et Archytas[4] s'abstenaient de sévir quand ils étaient irrités et à leur exemple les Pythagoriciens pratiquaient une thérapeutique méthodique contre les émotions brusques (πρός τε τὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμούς)[5].

Suivant Josèphe, ils « procurent la paix » (εἰρήνης ὑπουργοί)[6]; suivant Philon ils pratiquent les arts de la paix (τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης) et s'interdisent la fabrication de toute arme offensive ou défensive[7]. D'après une doctrine mentionnée par Jamblique, le respect des animaux procède de l'idée qu'il faut faire prévaloir la paix (εἰρηνοποιὸν τὸ ἐπιτήδευμα); le respect de la vie humaine porté jusqu'à la condamnation de la guerre est une autre application du même principe[8].

Bains. — Les prescriptions relatives à la pureté corporelle et à la chasteté sont remarquables entre toutes. A la cinquième heure, après le travail du matin et avant le repas commun, l'Essénien se ceint les reins d'une bande de lin et se lave tout le corps à l'eau

1. Hipparque communique à des non-initiés la doctrine de Pythagore et s'attire la protestation indignée de Lysis (*Lettre* apocryphe *de Lysis à Hipparque*, Jamblique 75-8); Philolaos vend les *Trois Livres* à Platon (Jamblique 199, Diogène Laërce III, 9, VIII, 15).

2. *Bell.*, II, VIII, 6, § 135.

3. Diogène Laërce VIII, 20, cf. 23.

4. Jamblique 197.

5. Jamblique 224; cf. 196-7.

6. *Bell.*, § 135.

7. *Q. o. p. l.*, § 76 et 78. L'interdiction de la fabrication des armes s'accorde toutefois assez mal avec l'usage mentionné par Josèphe, *Bell.*, VIII, 4, § 125 : en voyage les Esséniens n'emportent rien si ce n'est des armes contre les brigands.

8. Jamblique 186 (texte attribué à Androcyde par Bertermann, *De Fontibus*, p. 23, en raison de la contiguïté du passage cité avec un symbole androcydien).

froide[1] : c'est l'équivalent, plus net que chez les Pharisiens[2], du bain journalier que, suivant Jambl. 98[3], les Pythagoriciens prennent avant la syssitie après avoir vaqué aux affaires profanes[4]. La lotion est de plus obligatoire à la suite de certaines souillures, notamment de celle qui résulte des besoins naturels[5] et après le contact d'un Essénien de catégorie inférieure[6]. — Ce dernier cas est conforme à la règle des Pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor : καθαρεύειν ἀπό... μιάσματος παντός[7], et on peut à son propos rappeler l'exemple de Pythagore qui, injurié par les envoyés de Sybaris, va se purifier dans la mer[8], et la pratique des Pythagoriens de Crotone qui ne donnent la main à aucun profane, fût-il de leur famille[9].

Les Esséniens s'estiment souillés par l'huile et si l'un deux en a été oint malgré lui il s'empresse de s'essuyer[10]. — On peut sans doute rappeler que la même répulsion était mise au compte des anciens pythagoriens (c'est l'un des ridicules des pauvres diables raillés par Aristophon dans le *Pythagoriste*[11]) et il est permis de supposer, bien que l'huile, inséparable des exercices gymnastiques du matin, soit en honneur auprès des Pythagoriciens de Jamblique 97, que l'interdiction dont paraît témoigner Aristophon et qui d'ailleurs

1. *Bell.*, 5, § 129.
2. Cf. *supra*, p. 257.
3 Il est sans importance que le repas précédé du bain soit ici celui du soir.
4. Contre la légitimité du rapprochement de *Bell.*, § 129 et de Jambl. 98, on tire souvent argument (Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 529, n. 2, Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, p. 209, n. 1, Bauer, Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, 427) de l'ἀλουσία des anciens Pythagoriens. Mais outre que les plaisanteries de la moyenne Comédie et l'acousma de Jambl. 83 ne permettent aucunement de qualifier de « saints malpropres » les Pythagoriens du IVe siècle, ce n'est pas du vieux pythagorisme qu'on prétend faire dériver l'essénisme.
5. *Bell.*, II, VIII, 9, § 149. L'ablution après la défécation complique d'un élément non biblique, qui s'ajoute à celui qui a été signalé plus haut, p. 277, n. 1, la règle empruntée à la Loi du Camp.
6. Josèphe, *Bell.*, II, VIII, 10, § 150.
7. Diogène Laërce VIII, 33.
8. Jamblique 178.
9. Jamblique 257.
10. *Bell.*, II, VIII, 3, § 123.
11. Aristophon, ap. Athénée, VI, 238 c-d (caricature d'un pythagorien famélique, cf. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, pp. 11-2). Le texte traditionnel porte ἐλαίῳ μήτε χρῆσθαι ; sur la suggestion de Wilamowitz, Kaibel propose μήδε χρίεσθαι.

est conforme aux préceptes de Platon[1], restait obéie des néo-pythagoriciens rigoristes.

Vêtement. — Les Esséniens sont toujours vêtus de blanc (λευχειμονεῖν)[2]. Suivant Jambl. 100 et 149, le blanc était également la couleur habituelle des vêtements de Pythagore et de ses disciples.

Pour leur bain, les Esséniens font usage d'un pagne de lin[3] et on peut supposer[4] que c'est de lin qu'étaient les vêtements sacrés qu'ils portaient aux repas communs et quittaient pour se remettre au travail[5]. — C'est de lin, à l'exclusion de la laine, que se revêtent (à ce qu'il semble en tout temps) les pythagoriciens de Jambl. 100.

Le régime alimentaire. — Nous ne sommes pas directement renseignés sur le régime alimentaire des Esséniens et ce n'est que par hypothèse qu'on peut leur attribuer la prohibition de la nourriture carnée[6]. L'interdiction des immolations sanglantes semble y inviter, d'autant que dans les textes relatifs aux Nasaréens et aux Dosithéens[7] le végétarisme est régulièrement associé, comme chez les pythagoriciens stricts, à la prohibition du sacrifice. On remarquera toutefois que dans les documents qui représentent du plus près le modèle de l'essénisme, l'ἀποχὴ ἐμψύχων n'a pas un caractère universel : dans la société décrite par l'auteur de Jambl. 106-9, les *politiques* ont licence, sous certaines restrictions, de manger la viande interdite à leurs nomothètes.

La règle du célibat. — En règle absolue suivant Philon (et aussi Pline), en règle générale suivant Josèphe, les Esséniens réprouvent le mariage.

Aucun d'eux ne prend de femme parce que, soutient l'*Apologie*[8], la femme est égoïste, envieuse, artificieuse, effrontée et que l'homme devenu mari et père de famille cesse d'être libre pour devenir esclave; parce que, prétend la *Guerre*[9], la femme est incapable de

1. Platon, *Rép.*, 373 a, cf. Bauer, Pauly-Wissowa, *Supplementb.*, IV, 414.
2. *Bell.*, II, § 123, cf *supra*, p. 233.
3. *Bell.*, II, viii, 5, § 129.
4. Avec Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 664, n. 53.
5. *Bell.*, II, viii, 5, § 131.
6. L'assertion de saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 14; est sans valeur, cf. Schürer, *l. l.*, n. 55.
7. Cf. *infra*, p. 289 et p. 292.
8. Philon, *Ap.*, 380 d-381 a.
9. Josèphe, *Bell.*, II, viii, 2, § 121.

fidélité. Ces motivations misogynes sont sans doute étrangères au pythagorisme où ceux qui pratiquaient la continence[1] devaient la recommander pour d'autres raisons.

Mariage. — L'ascétisme sexuel est assurément chez les Pythagoriciens un fait exceptionnel; en règle générale ils autorisent le mariage dont la sainteté est mise très haut. Peut-être, malgré les apparences, en est-il de même chez les Esséniens. Un groupe attesté par Josèphe seul permet en effet le mariage, dont la prohibition entraînerait la disparition du genre humain. La *Guerre* nous donne sur les Esséniens de cette catégorie des informations d'une remarquable précision. Ils soumettent les femmes à une triple ordalie qui doit manifester qu'elles ne sont pas stériles. Se mariant avec elles en vue non de la volupté, mais de la procréation, ils s'interdisent le commerce conjugal sitôt qu'elles se trouvent enceintes. Les épouses sont astreintes aux mêmes lustrations quotidiennes que leurs maris[2]. S'il était entré davantage dans le détail, Josèphe n'eût sans doute pas manqué de mentionner la lustration consécutive aux rapports conjugaux, obligatoire, d'après le *Contre-Apion*[3], pour tous les Juifs.

Ascétisme. — Le caractère ascétique de toute cette morale a été fortement exprimé par Josèphe : les Esséniens réprouvent le plaisir comme un mal (τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται[4], cf. l'*acousma* aristotélicien αἱ ἡδοναὶ ἐκ πάντος τρόπου κακόν[5]).

L'austère règle des mœurs est le corollaire de la notion fondamentale de la doctrine : la vie est un temps d'épreuve, le corps un cachot de l'âme.

## V. — L'AME ET SA DESTINÉE.

« L'âme est éternelle ; descendue de l'éther le plus subtil, elle est attirée par une sorte de charme dans le corps, où elle réside comme dans une prison[6]. » Nous avons trouvé ces idées chez Virgile, exprimées au moyen du même vocabulaire[7].

1. Cf. *supra*, p. 233.
2. Josèphe, *Bell.*, II, viii, 13, § 161.
3. Cf. *supra*, p. 219.
4. *Bell.*, II, viii, 2, § 120.
5. Jamblique 85.
6. *Bell.*, II, viii, 11, § 154.
7. Cf. *supra*, pp. 116, n. 3 et 4, et 117.

« Délivrée de sa chaîne charnelle, l'âme, comme affranchie d'une longue servitude, prend avec joie son essor vers les hauteurs. D'accord avec certains Grecs, les Esséniens déclarent que par delà l'Océan une existence nouvelle attend les âmes pures, qu'elles habitent un séjour que n'affligent ni la pluie ni la neige ni la chaleur torride et que rafraîchit perpétuellement un doux zéphyr soufflant de l'Océan ; les âmes impures sont reléguées dans un gouffre ténébreux et agité par les intempéries, où elles éprouvent d'incessants châtiments. C'est poussés, je crois, par une inspiration semblable que les Grecs consacrent aux braves de leur nation, qu'ils appellent demi-dieux et héros, les Iles des Bienheureux, et aux âmes des méchants parties pour l'Hadès le Lieu des Impies où, d'après les légendes, sont torturés Sisyphe et Tantale, Ixion et Titye : doctrines qui d'une part supposent l'immortalité de l'âme, d'autre part ont pour but d'exhorter à la vertu et de détourner du vice[1]... »

Les critiques les plus rebelles à l'idée d'une influence pythagoricienne ont reconnu qu'il faut faire une part, dans ce tableau, à un modèle grec. Toutefois la juxtaposition de deux conceptions disparates — essor de l'âme pure vers les hauteurs célestes (μετεώρους φέρεσθαι) et transfert dans le monde transocéanien, domaine des plaisirs sensibles — a été mal interprétée[2]. Nous savons que la fluctuation entre l'Élysée peuplé de figures anthropomorphiques et l'*Éther* séjour d'une béatitude abstraite, est régulière dans le modèle hellénique[3] et on en retrouve un vestige jusque chez saint Paul qui, ravi au troisième ciel, se croit transporté dans le « Jardin[4] ».

1. *Bell.*, §§ 155-157.

2. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, p. 181-4, considère que l'allégation sur l'âme immortelle qui prend son vol vers le ciel est sans doute solidaire de la théorie de l'âme éthérée captive dans la prison du corps, invention hellénisante de Josèphe, tandis que le tableau du Royaume des morts représenterait la croyance authentique des Esséniens, essentiellement juive d'origine, comme montrerait la comparaison avec les ch. 22 et 100 d'*Hénoch*. — Bousset, *Religion des Judentums*, p. 533, n. 2, croit que les Esséniens ont emprunté à l'Iran la préexistence de l'âme et le jugement des morts, et que Josèphe est responsable de la forme hellénisante de son tableau. Ed. Meyer, *Ursprung*, II, p. 402, et Hölscher, *Isr. und jüd. Religion*, p. 212 (§ 90, n. 25), défendent une opinion analogue. — Suivant Bauer (Pauly-Wissowa, *l. l.*, 404 et 406) Josèphe a trouvé chez Philon la première conception et a introduit la description du monde transocéanien sous une influence grecque directe.

3. Cf. *supra*, pp. 110-8 et 193.

4. II *Corinth.*, XII, 2 et 4.

L'esquisse de la *Guerre* est d'ailleurs plus verbeuse que précise et il faut sans doute la compléter par l'idée de la résurrection[1].

## VI. — RÉALITÉ OU FICTION ?

Dans la société dépeinte par Philon, Pline et Josèphe un singulier composé nous apparaît d'un mosaïsme outrancier (respect hyperbolique de la sainteté du sabbat[2], observation de la convention du « camp »[3]) et d'un pythagorisme parfois radical; qu'on considère la théologie et le culte, la doctrine de la condition et de la destinée de l'âme ou l'organisation sociale et la vie journalière, les concordances sont régulières avec les idées et les institutions que les sources de Jamblique prêtent aux sages de Crotone ou de Phlionte. Sous les tableaux de Philon et de Josèphe, les lignes du modèle pythagoricien sont parfois suivies de si près que les expressions de Josèphe permettent de décider entre les variantes de la tradition suivie par Jamblique[4] ou confirment telle conjecture imaginée par un philologue moderne[5], et qu'inversement le vocabulaire pythagoricien permet de choisir à coup sûr entre les témoins divergents du texte de Josèphe[6].

Mais ces similitudes mêmes peuvent inspirer le soupçon. Ne serions-nous pas devant un pastiche livresque ? Et plutôt que de croire que la Judée a vu se réaliser, au temps d'Hérode et des procurateurs romains, une paradoxale imitation des communautés légendaires de la Grande-Grèce ou de Phlionte, ne supposera-t-on pas que le coloris pythagoricien répandu sur les tableaux de Philon, Pline et Josèphe est un maquillage qui travestit à la grecque une société ascétique indigène ?

1. On ne peut (comme ont fait Schwally, *l. l.*, p. 180 et aussi Bousset, *l. l.*, p. 533) conclure du silence de Josèphe que les Esséniens n'ont pas connu la résurrection. Elle n'est (comme le reconnaissent Bousset, *l. l.*, n. 2 et Hölscher, p. 212, n. 25) aucunement inconciliable avec le système exposé dans *Bell.*, §§ 154-7, et c'est elle qui doit être visée dans la phrase par laquelle Josèphe introduit sa description (*Bell.*, § 153) : les martyrs esséniens de la guerre contre les Romains rendent l'âme avec joie comme devant la recouvrer (ὡς πάλιν κομιούμενοι).
2. *Bell.*, II, VIII, 9, § 147.
3. Cf. *supra*, p. 277.
4. Cf. *supra*, p. 282, n. 3.
5. Cf. *supra*, p. 277, n. 8.
6. Cf. *supra*, pp. 277, n. 6 et 279, n. 9.

Cette hypothèse, même fondée, ne préjudicierait pas à l'idée d'une influence dominante du pythagorisme sur le monde palestinien des alentours de l'ère chrétienne : le crédit obtenu par la fiction supposée auprès des écrivains du premier siècle, jusqu'à Josèphe et Pline, serait un fait significatif au plus haut point et un témoignage éloquent de l'énergie de la tendance pythagorisante. Mais point n'est besoin, de l'instant que l'institution essénienne s'insère sans aucune difficulté dans la chaîne des faits connus, de songer à un complot littéraire dont les Philon, les Josèphe, et les Pline seraient les auteurs, les complices et les dupes. Il est contraire à toute vraisemblance que Josèphe, en particulier, ait réédité sans se lasser, sur des hommes qu'il connaissait (il se vante d'avoir été l'élève des Esséniens[1] et fut le collègue de Jean l'Essénien[2]), des rapports systématiquement falsifiés. On estimera donc qu'une société ascétique et communiste en principe, mais qui faisait sa part à la propriété individuelle et à la famille, a fonctionné en Judée de l'époque des derniers Hasmonéens jusqu'à la ruine du Temple et qu'elle perpétue sans doute un type d'organisation créé, sur le modèle d'un cénacle néo-pythagoricien, par un groupe minime de Juifs alexandrins, l'original des Thérapeutes.

## VII. — SECTES CONGÉNÈRES A L'ESSÉNISME.

LES NASARÉENS. — Des formations qui ne sont guère séparables de l'essénisme sont signalées à plus grande distance de Jérusalem. Ne considérons que ce que nous savons des Nasaréens, des sectaires damascéniens de la Nouvelle-Alliance et des Dosithéens.

Dans la Transjordanie, auraient subsisté au quatrième siècle les Nasaréens dont l'origine serait antérieure au Christ[3]. Ils pratiquaient scrupuleusement la circoncision, le sabbat et les fêtes, mais s'interdisaient la consommation de la viande, repoussaient le sacrifice et déclaraient falsifiés les textes de la Loi qui s'opposaient à leurs maximes[4].

Ce serait un fait remarquable que l'existence, au début de l'ère chrétienne, d'un groupe juif assez attaché à l'interdiction de la nourriture animale et à la condamnation du culte sacrificiel pour s'élever contre l'authenticité du texte traditionnel de la Loi. Mais les

1. Josèphe, *Vita,* 2, § 10.
2. *Bell.*, II, xx, 4, § 567.
3. Épiphane, *Panar.*, 29, 6, 1.
4. *Ib.*, 18.

assertions d'Épiphane qui reposent sur un ouï-dire sont trop isolées et singulières pour qu'on puisse y prêter entièrement foi[1].

Un trait cependant semble devoir être retenu. L'informateur qui a renseigné Épiphane sur les sectaires radicaux de la Batanée n'a pas dû inventer le nom des *Nasaraioi*, c'est-à-dire les *Observants (nôçerim)*[2]. Une autre transcription du même mot a donné le nom des *Nazoréens* judéo-chrétiens, au sujet desquels Épiphane fournit l'information que primitivement ils s'appelaient *Iessaioi*[3], *Iessaioi* n'étant suivant toute apparence qu'une déformation d'*Essaioi*[4]. Deux témoignages indépendants recueillis par Épiphane semblent donc conduire au même résultat: il s'est constitué dans le judaïsme, antérieurement à la ruine du Temple, un groupe dont les membres — les Esséniens ou certains Esséniens suivant *Panar.* 29, des adversaires plus radicaux encore du culte sacrificiel d'après *Panar.* 28 — en raison du respect particulier pour certaines règles, s'honoraient du titre d'*Observants*.

LES ADEPTES DE LA NOUVELLE-ALLIANCE. — Les Çadoqites ou Adeptes de la Communauté damascénienne de la Nouvelle-Alliance sont connus depuis 1910 par le *Livre des Çadoqites*[5] qui remonte sans doute en son fonds à la période antérieure à la ruine du Temple[6], ou du moins conserve le souvenir d'un mouvement qui s'est produit à ce moment.

1. Zimmern, *Zeitschr. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1920, p. 434, note; Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N. Test.*, 2e éd , p. 202. — Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 408, admet sans réserve les dires d'Épiphane.

2. Cf. Ed. Meyer, *l. l.*

3. Épiphane, 29.

4. Bugge, *Zeitschr. für neut. Wiss.*, 1913, p. 174; Cohn, *Prol.* au t. VI des *Œuvres* de Philon, p. IX.

5. Publié et traduit par S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, I, *Fragments of a Zadokite Work.* Traductions d'Israël Lévi, *Revue des Études Juives*, 1911, t. LIII, pp. 172-205; Lagrange, *Revue Biblique*, 1912, pp. 213-40; R. H. Charles, *The Apocr. of the Old Testament*, t. II, pp. 798-834; Ed. Meyer, *Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus* (*Abh. preuss. Ak. Wissenschaften*, 1919, 9).

6. On peut s'arrêter à cette opinion moyenne (Israël Lévi, *Revue des Études juives*, 1911, t. LIII, p. 170; Charles, *Apocr. and. Pseudepigr.*, II, p. 788). Ed. Meyer (*Die Gemeinde*, p. 62, *Ursprung*, II, p. 174) place l'Exode en Damascène et la rédaction du *Livre* en 173-1 av. J.-Ch. (une hypothèse analogue avait été proposée par Chajes, *Riv. Israelitica*, t. VII, p. 209) : il faudrait, pour admettre une date aussi haute, pouvoir croire que le *Livre des Jubilés*, les *Testaments des Patriarches* et la Légende de *Jannès* sont antérieurs à l'époque maccabéenne. Schechter, le premier éditeur, abaissait au contraire le texte jusqu'au moyen âge (il identifiait les « Damascéniens » aux Çadoqites précaraïtes), tout en supposant que la secte

Ils rappellent les Esséniens aussi bien en ce qui concerne l'application rigoureuse de certains préceptes de Moïse[1] que par des institutions que nous avons attribuées à l'influence du pythagorisme : les statuts sont secrets (XIX, 10); le profane désireux de s'agréger à la communauté n'est admis qu'après une dokimasie (XVI, 4), il prête le serment de l'Alliance par lequel il s'engage à revenir de tout son cœur et de toute son âme à la loi de Moïse (XIX, 9)[2], puis paraît affecté à la classe des néophytes, la dernière des quatre entre lesquelles sont répartis les fidèles (XVII, 2)[3]. Chaque « camp » est dirigé par un *mebaqqer* (= épimélète) aux pouvoirs très étendus (XVI) qui assigne au nouveau-venu sa place (XVI, 5)[4] et a la haute main sur la caisse commune dont les fonds doivent pourvoir aux dépenses d'intérêt général et à l'assistance des pauvres, vieillards[5], voyageurs sans abri[6], etc. (XVIII). Parmi les pratiques on remarque l'importance accordée aux lustrations[7] et d'autre part l'interdiction du serment par Elohim ou Adonai ; le « serment de l'Alliance » est seul autorisé (XIX, 1-2). La vie éternelle n'est rappelée que de manière ambiguë

dépend du dosithéisme. Adler (*Revue des Études juives,* 1919, p. 129) et Hölscher (*Gesch. der isr. und jüd. Rel.*, p. 189, § 84, n. 1) se rallient à l'opinion de Schechter en ce qui concerne l'époque de la rédaction du livre, mais laissent tomber l'hypothèse accessoire sur la parenté avec le dosithéisme (cf. *infra,* p. 292). La survie au moyen âge d'un groupe présentant de singulières affinités avec celui des Adeptes de la Nouvelle Alliance est certaine : un trait particulier au credo messianique de ceux-ci, l'idée du Messie aharonide, reparaît dans le curieux fragment de date litigieuse publié par Adler (*Revue des Études juives,* 1919, t. LXIX, p. 130, cf. Poznanski, *ib.*, 1920, t. LXX, p. 70), mais par les caractères fondamentaux l'organisation damascénienne se rattache aux mouvements d'avant l'an 70 ap. J.-Ch.

1. Ils vivent dans des camps, c'est-à-dire sont censés comme les Esséniens reproduire Israël dans le désert ; c'est pourquoi ils sont divisés théoriquement (XV, 4, cf. *Exode,* XVIII, 25) en groupes de mille, cent, cinquante ou dix. L'observance du sabbat est très stricte (XIII, 1-11 ; on remarque l'interdiction de prononcer ce jour-là aucune parole oiseuse). — La luxure est combattue comme elle pouvait l'être parmi ceux des Esséniens qui permettaient le mariage : prohibition des unions illégitimes (VIII, 18), obligation de la monogamie (VII, 1).

2. Suit peut-être « et à combattre .. » (Ed. Meyer, *Die Gemeinde,* p. 60). Une lacune malencontreuse nous prive d'une formule qui a chance d'être la traduction littérale de ἀνομίᾳ πολεμεῖν.

3. Cf. *supra,* p. 276, n. 2.

4. D'après le texte corrigé par Israël Lévi, p. 202, n. 7.

5. Cf. Philon, *Q. o. p. l.*, § 87.

6. Cf. Josèphe, *Bell.*, II, § 126.

7. V. Ed. Meyer, *Gemeinde,* p. 51, n. 1.

(v, 6)[1], mais la psychologie est caractéristique: l'âme est désignée par l'expression « esprit saint[2] » (VII, 12, VIII, 20) qui est empruntée à la langue biblique, mais a ici un sens tout nouveau[3] et s'applique[4] à l'élément spirituel permanent qui réside en l'homme, c'est-à-dire le θεῖον τῆς ψυχῆς[5].

LES DOSITHÉENS. — Des renseignements enfin que nous possédons sur Dosithée[6], on peut retenir qu'une combinaison analogue à celles que nous venons d'examiner a été essayée chez les Samaritains. Dosithée, qui au cours de la première moitié du Ier siècle[7] cherche à persuader à ses compatriotes qu'il est l'oint prophétisé par Moïse, prêche, à côté d'une observance extrême du sabbat, l'abstinence de tout ce qui a vie et ses partisans gardent la chasteté ou du moins s'imposent dans l'usage du mariage des règles restrictives[8].

Ces pratiques sont analogues à celles que nous observons chez les Esséniens[9]. Mais alors que nous ne savons rien de la légende essénienne du Législateur nous possédons un épisode de la légende de Dosithée : il se retira dans une caverne où il se laissa mourir de faim[10]. Il y a sans doute là un écho de l'histoire de Pythagore mourant d'inanition dans le Temple de Métaponte, et il faut vraisemblablement rapprocher la croyance des Dosithéens, qui affirment que le maître continue à exister quelque part[11], de la légende de l'Ascension[12].

1. S'agit-il de l'immortalité bienheureuse de l'individu (Charles, *ad loc.*) ou de la survie bénie du peuple (Ed. Meyer, *Die Gemeinde*, p. 40)?

2. La synonymie résulte de la comparaison de VIII, 20, avec *Lévitique*, XX, 25.

3. Dans *Isaïe*, LXIII, 10, 11, 14 ou *Psaume*, LI, 13, l' « esprit saint de Dieu » réside passagèrement dans le privilégié gratifié d'une inspiration spéciale.

4. Comme dans le *Testament hébraïque de Nephtali*, in fine.

5. Jamblique 70, 153, 240.

6. Cf. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. II, p. 410 et III, p. 280, Israël Lévi, *Revue des Études juives*, 1912, t. LXIII, p. 10 et suiv.

7. Ed. Meyer, *l. l.*, considère Dosithée comme antérieur à Pilate, mais les indications chronologiques qui se rapportent au personnage sont vagues et contradictoires.

8. Épiphane, *Panar.*, 13, 1, 1.

9. Elles se retrouvent partiellement chez les Adeptes de la Nouvelle Alliance de Damas, d'où ne résulte naturellement pas que, comme l'a avancé Schechter, (v. *supra*, p. 290, n. 6) il y ait un lien direct entre ces deux manifestations d'un large mouvement.

10. Épiphane, *Panar.*, 13, 1, 4.

11. Origène, *In Johann* , XIII, 27 (vol. IV, p. 251, Preuschen).

12. Épiphane prétend au contraire que son corps fut retrouvé en pleine pourri-

Ces restes misérables du Roman de Dosithée confirment l'observation à laquelle prêtent le Roman de Moïse et les vestiges de la légende de Hillel et de Johanan ben Zakkaï[1] : la légende de Pythagore a fidèlement accompagné, en Palestine comme à Alexandrie, la marche victorieuse des idées pythagoriciennes. Les lambeaux de la fable de Dosithée et de celle des Docteurs pharisiens jalonnent la route de l'Évangile.

ture : c'est là manifestement (Holl, n. à Épiphane, 13, 1, 4) une riposte à la légende qui voulait que le corps eût disparu.

1. Cf. *supra*, p. 260.

# LIVRE V

# L'ÉVANGILE

L'action du pythagorisme sur le judaïsme palestinien du Ier siècle nous est apparue si intense qu'il serait difficilement concevable qu'un mouvement religieux né alors en Judée y ait échappé ou en ait complètement éliminé les traces. L'étude de la tradition synoptique va nous permettre de discerner une dernière et puissante vague du flot dont nous avons suivi les ondulations depuis Alexandrie.

Nous n'examinerons pas à part, au cours de cette recherche, les diverses couches littéraires entre lesquelles se répartissent les trois évangiles. Le fonds marcien et les *Logia* sont les dérivés d'une même tradition[1] dont il n'y a lieu de distraire ni le noyau commun à *Mathieu* et *Luc* de l'Histoire de l'Enfance[2], ni certains morceaux particuliers à un seul narrateur (comme les récits lucianiques sur Jésus au Temple et sur Lazare et le Riche) : l'élément pythagoricien est indifféremment présent dans les sources que distingue l'analyse littéraire.

## CHAPITRE I

## I. — JÉSUS ET PYTHAGORE

### I. — NAISSANCE ET ENFANCE

La naissance. — « La Naissance de l'Oint fut telle ; comme sa mère Marie était fiancée à Joseph, elle se trouva enceinte du fait de

1. Ed. Meyer, *Ursprung*, t. I, p. 226.
2. Cf. Ed. Meyer, *ib.*, p. 213.

l'Esprit Saint avant qu'ils eussent habité ensemble (*ou* avant qu'ils se fussent unis). Joseph, son mari, étant un homme juste et ne voulant pas la déshonorer, méditait de rompre discrètement avec elle (*ou* de la renvoyer); cependant qu'il formait ce projet, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe, disant : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie ta femme, car ce qui est conçu en elle vient de l'Esprit Saint. Elle enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés »... Joseph, s'étant réveillé, fit comme lui avait ordonné l'Ange du Seigneur, et il prit chez lui sa femme, mais il ne la connut pas avant qu'elle eût enfanté un fils qu'il nomma Jésus[1]. »

Ce récit de *Mathieu* (dont *Luc* offre un remaniement[2]) a été souvent depuis Strauss[3] rapproché des légendes grecques de la naissance

1. *Mathieu*, I, 18-21, 24-5.

2. *Luc*, I, 26-36, concorde pour l'essentiel avec *Mathieu* : fiançailles de Joseph et de Marie (les traits qui, chez *Mathieu*, peuvent être interprétés comme le vestige d'une tradition suivant laquelle Joseph et Marie étaient époux sont effacés), annonce de la naissance de l'enfant et de sa glorieuse destinée, virginité de la mère au moment de l'opération de l'Esprit. Hillmann, *Jahrb. f. prot. Theologie*, XVII, pp. 221 et suiv., a proposé de décomposer la narration de *Luc* en un récit judéo-chrétien 26-33 et 36 suivant lequel Jésus, le futur Messie, serait fils de Joseph et de Marie, et une addition (34-35) qui aurait introduit la conception virginale d'abord étrangère au troisième Évangile ; cette hypothèse a été considérée par Usener (*Vorträge und Aufsätze*, p. 180) et bien d'autres (aux références indiquées par Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Test.*, p. 116, n. 8-16, ajouter Loisy, *L'Évangile selon Luc*, pp. 26 et 89, et Goguel, *Év. Synoptiques*, p. 516) comme solidement étayée. En réalité, si en la forme les v. 34-35 représentent un arrangement personnel au rédacteur, la notion de la conception virginale fait sans aucun doute partie intégrante de la tradition dont est issu le contexte (ainsi en jugent Norden, *Geburt des Kindes*, p. 77 et suiv. et Ed. Meyer, *Ursprung*, t. I, p. 54 ; Guignebert, partisan de l'hypothèse de l'addition, reconnaît, *Vie cachée de Jésus*, p. 104, que l'interpolation peut être une « glose du texte lucanien primitif »). — Luc innove notamment en supprimant complètement l'épisode de l'Annonce au Père, régulièrement transmis de la source d'Apollonios à Josèphe, au *Conte de Siosiri* (cf. *supra*, p. 178) et à *Mathieu* ; cette élimination s'explique peut-être en partie par le développement de la Légende de Jean-Baptiste, le thème ayant trouvé emploi dans l'Annonce à Zacharie (*Luc*, I, 11-17).

3. Nombreuses autorités citées par Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments*, 2e éd., p. 120, n. 2-17. Ajouter Fehrle, *Kult. Keuschheit* (*Religionsg. Versuche und Vorarb.*, VI), p. 23 ; Saintyves, *Les Vierges-Mères et les Naissances miraculeuses*, p. 229 ; Guignebert, *Vie cachée de Jésus*, p. 114.

parmi lesquelles on a cité parfois, mais subsidiairement[1], la tradition relative à Pythagore. Celle-ci, à la première vue, offre avec la narration évangélique de décisives concordances. Marie correspond à Parthénis, Joseph, recevant de l'Ange la nouvelle de la naissance d'un enfant qui sauvera son peuple et qu'il faudra appeler Jésus, au Mnésarque de Jamblique recevant de la Pythie delphique la prophétie de la venue du fils qui comblera de bienfaits le genre humain, et qui reçoit le nom de Pythagore; ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου[2] est parallèle à ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας.

Cependant nous ne retrouvons pas dans l'histoire du fils de Marie certains caractères spécifiques du mythe pythagoricien dont nous avons cru apercevoir les linéaments chez Apollonios. L'Esprit Saint est créateur de la personne matérielle de Jésus, et non plus seulement le principe d'une essence spirituelle. Joseph ne joue aucun rôle dans la procréation, et il respectera Marie jusqu'à la naissance. Ces particularités appartenant à la Légende de Platon suivant Diogène Laërce, Olympiodore et Plutarque[3], ne faut-il pas admettre, comme font d'ordinaire les partisans de l'origine hellénique, que c'est la fable de la naissance de Platon que nous retrouvons chez *Mathieu* et *Luc* ?

Il n'en coûterait guère d'accepter cette filiation qu'on peut concilier sans effort à celle d'une influence directe de la Légende de Pythagore : car rien n'interdirait de supposer que, à l'intérieur même des groupes pythagorisants si profondément pénétrés par le platonisme, on ait modifié à l'imitation de l'histoire de Périctione et d'Ariston celle de Parthénis et de Mnésarque. Mais un récit juif du premier siècle fait douter de l'exactitude de cette explication.

Voici comme Josèphe[4] raconte la naissance du célèbre prosélyte Izatès (né vers l'an 5, mort vers 60). Monobaze, roi d'Adiabène, avait,

1. Usener, *Weihnachtsfest*, p. 70 ; Ed. Meyer, *Ursprung*, I, p. 56 ; Guignebert, *Vie cachée*, p. 115.

2. *Pneuma hagion* calque exactement l'hébraïque *ruah haqqodesch*. Mais l' « esprit saint » de l'Ancien Testament n'a nul rapport avec la fonction génitrice. Le véritable prototype de l'expression évangélique nous est enseigné par Plutarque, *Numa*, 4, γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως (cf. *supra*, p. 8 et Norden, *Geburt des Kindes*, pp. 76 et suiv., dont on ne peut accepter l'hypothèse d'un « mystère » syncrétique gréco-égyptien, issu de la rencontre de l'idée hellénique de la parthénogénèse et du motif indigène de la théogamie d'où naît le Pharaon).

3. Cf. *supra*, p. 12, n. 3.

4. Josèphe, *A. J.*, XX, II, 1, § 18.

conformément à la coutume iranienne, épousé sa sœur Hélène qui fut bientôt enceinte ; une nuit qu'il dormait près d'elle, il reçut en rêve l'ordre de s'abstenir même d'effleurer le sein qui portait un être destiné par la Providence divine à une heureuse destinée, et c'est pourquoi l'enfant reçut le nom d'Izatès (= *dieu*[1]). L'historiette — qui fournit un chaînon intermédiaire entre Mathieu I, 25 (οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν) et les textes qui racontent l'abstention imposée à Ariston (Diogène Laërce III, 2 : καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως ; Plutarque, *Symp.* VIII, I, 2 : μὴ συγγενέσθαι τῇ γυναικὶ μηδ' ἅψασθαι δέκα μηνῶν) — enseigne que le thème de l'interdiction du commerce conjugal[2] après la conception d'un enfant « divin » avait pénétré dans le judaïsme commun, et qu'il restait attaché à une naissance dont un procréateur mortel était l'agent (on sait que déjà en Grèce ce thème n'est pas nécessairement solidaire de celui d'une pure théogamie sans intervention d'un père charnel[3]). On peut donc admettre, en terrain juif, la conservation d'une forme de l'histoire de la naissance où l'intervention de la divinité n'excluait pas la fonction du père charnel, composé instable dont la communauté chrétienne aura éliminé l'élément déjà proscrit de la Légende de Platon.

LA NATIVITÉ. — *Mathieu* ne mentionne la Nativité qu'en passant[4]. *Luc* seul nous en donne un récit. Pendant que Joseph et Marie sont à Bethléhem (venant de Nazareth[5]), Marie, arrivée au terme de sa grossesse, enfante son fils premier-né, l'enveloppe de langes et le couche dans une crèche parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans l'hôtellerie[6].

Le lieu de l'accouchement n'est pas indiqué avec précision, et on apprend seulement que Jésus est né, non dans une maison[7] ni

1. Josèphe n'indique et ne connaît sans doute pas la signification de ce nom iranien.

2. Tel est évidemment le sens de l'avertissement donné à Monobaze ; l'interdiction du simple attouchement entraîne *a fortiori* celle d'un contact plus intime.

3. La réserve du mari reparaît dans l'histoire de la naissance d'Hèraklès suivant Hygin (v. *supra*, p. 14, n. 1), cf. la légende d'Alexandre dans Plutarque, *Alex.*, 2, *in fine*.

4. *Mathieu*, I, 25, II, I.

5. Le voyage de Nazareth à Bethléhem semble une complication tardive dont il n'y a pas trace chez *Mathieu*.

6. *Luc*, II, 6-7.

7. On admet parfois (Usener, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 160 et 168, n. 1,

peut-être même dans un abri clos, mais en un point de la campagne tel que les bergers passant la nuit dehors n'auront pas de peine à retrouver le nouveau-né : un enclos à bestiaux, semble-t-il, bien plutôt que l'étable ou la grotte des légendes postérieures. La situation est voisine de celle qu'offre la Légende d'Apollonios de Tyane, sans doute pastiche, et la Légende d'Apollon, sans doute modèle de la Nativité de Pythagore : Apollonios naît dans la prairie de Tyane, Apollon vient au monde sous le palmier ou l'olivier de Délos [1]. Un détail, séparé du récit de la naissance par les préliminaires de l'épisode adventice de la Visite des Bergers, semble étayer ce rapprochement : la troupe céleste, entonnant le *Gloria in excelsis* [2], est peut-être le substitut du chœur des cygnes apolliniens.

Jésus et les Docteurs. — A douze ans, au temple de Jérusalem, Jésus, assis au milieu des docteurs, les écoute et les interroge, et tous ceux qui l'entendent sont ravis de son intelligence et de ses réponses [3].

Gressmann [4] a aperçu le lien qui unit le thème de la sagesse prodigieuse de Jésus au trait qui, dans le *Conte de Siosiri*, suit l'histoire de la Naissance et celle de la Descente à l'Amenthès avec l'anecdote du Riche et du Pauvre : « Quand Siosiri eut douze ans, il n'y avait [scribe] à Memphis qui pût lui [tenir tête] dans la lecture des livres de magie. » Nous avons vu [5] que l'histoire de l'enfant éclipsant les plus doctes hiérogrammates est modelée sur l'anecdote de Pythagore et Thalès et que même la donnée numérique du document démotique paraît avoir antérieurement appartenu à la Légende de l'enfant prodige de Samos.

Ed. Meyer, *Ursprung*, t. I, p. 59) d'après *Mathieu*, II, 11, que le premier évangéliste, contrairement à Luc, place la naissance dans la maison (οἰκία) de Joseph. Ce n'est aucunement certain : la maison de *Mt.*, II, 11, est celle où a lieu l'Adoration des Mages qui, dans l'esprit du narrateur, peut avoir été très sensiblement postérieure à la naissance.

1. V. *supra*, p. 14.
2. *Luc*, II, 13-14.
3. *Luc*, II, 46-47.
4. Gressmann, *Protestantenblatt*, 1916, n° 16. Le rapprochement de Gressmann a été signalé à titre de parallèle digne de remarque par Klostermann, *Lukas*, p. 409 ; Radermacher, *Rhein. Museum*, 1920, p. 232 et suiv., suivi par Lagrange, *L'Évangile selon S[t] Luc*, p. 92, s'efforce de restreindre la portée de la concordance ; sceptique est également Loisy, *L'Évangile selon Luc*, p, 132, note.
5. *Supra*, p. 194.

## II. — JÉSUS ET JEAN-BAPTISTE

Le Baptême. — Jean ayant paru pour prêcher le baptême de repentance, tout le pays de Juda et tous les Jérusalémites allèrent vers lui, se firent baptiser par lui dans le Jourdain et confessèrent leurs fautes[1]. Et en ces jours, Jésus vint de Nazareth en Galilée et fut baptisé par Jean dans le Jourdain[2].

Ce récit associe à un fait réel attesté par Josèphe, la prédication de Jean[3], une donnée qui n'est garantie que par l'Évangile, le baptême de Jésus. L'épisode, qui a bientôt paru étrange à la communauté chrétienne[4], se trouve avoir son pendant dans l'histoire de Pythagore suivant Ant. Diogénès, sans doute écho de l'Apocryphe zoroastrien : à Babylone il fut, par les soins de Zaratas, purifié des taches de sa vie antérieure et nous avons vu[5] qu'il n'est pas interdit de conjecturer que la purification eut lieu dans les eaux du fleuve babylonien.

1. *Marc,* I, 4-5.
2. *Marc,* I, 9.
3. Jean, surnommé le Baptiste, était, à ce que nous apprend Josèphe, *A. J.*, XVIII, vii, 2, § 117, un homme de bien qui exhortait les Juifs à s'adonner à la vertu, à user de justice vis-à-vis d'autrui et à pratiquer la piété envers Dieu ; il invitait au baptême, qui est agréable à Dieu non si on en use pour obtenir la rémission des fautes, mais s'il est employé en vue de la purification du corps (ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος), l'âme ayant au préalable trouvé la pureté par l'exercice de la justice. Il est fort difficile de définir exactement la doctrine du Baptiste et de dire à quoi a tendu dans la réalité le mouvement vite arrêté par un tyran à tort ou raison soupçonneux, mais on peut remarquer que le tableau de Josèphe oriente vers l'essénisme et Philon. La division des devoirs prêtée à Jean par les *A. J.* reproduit le triple canon de la morale essénienne suivant le *Q. o. p. l.*, §§ 83-84, l'amour de la vertu, des hommes et de Dieu (cf. *supra,* p. 281). La distinction des deux puretés est, comme l'a remarqué Reitzenstein, *Historia monachorum*, p. 105, celle que reflète la *V. M.*, II, § 68 (cf. *supra,* p. 148) et qui remonte à la source grecque attestée par Cicéron (*De Leg.*, II, 24 : castimonia corporis, castimonia animae), Diodore de Sicile, X, 3, 3 et Porphyre (*De Abst.*, II, 45 : ἡ ἔσω καὶ ἡ ἐκτὸς ἁγνεία).
4. Selon *Mathieu,* iii, 13-15, Jean se récrie quand Jésus lui demande de le baptiser et il allègue que ce serait bien plutôt à lui-même de recevoir le baptême ; *Luc* réduit à un seul mot le récit déjà succinct de *Marc.*
5. *Supra,* p. 25.

## III. — JÉSUS EN GALILÉE

Jésus et les pêcheurs. — Après le baptême et la Tentation au Désert, Jésus vient en Galilée prêchant l'Évangile[1]. Et, passant le long de la Mer de Galilée, il vit Simon et son frère André qui jetaient le filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs ; il leur ordonne de le suivre et ils obéissent, comme firent également les fils de Zébédée, pêcheurs eux aussi[2].

La vocation des premiers disciples est manifestement calquée sur l'épisode d'Élisée, quittant son labour pour s'attacher à Élie[3]. Mais par ailleurs nous avons le même cadre et quant à la profession, les mêmes acteurs que dans l'incident initial de l'histoire de Pythagore arrivant à Crotone pour y prêcher la conversion : rencontre, sur la route maritime qui longe le golfe de Tarente, de pêcheurs en train de jeter leurs filets et qui sont les premiers annonciateurs de la gloire de l'arrivant[4].

La Prédication a Capernaum. — Ils entrèrent à Capernaum, et aussitôt, le jour du sabbat, il enseigna dans la synagogue, et les gens furent émerveillés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant pouvoir et non comme les scribes[5].

Une instruction solennelle adressée au peuple réuni pour le sabbat et où les auditeurs reconnaissent l'accent d'une autorité souveraine : c'est, accommodé aux conditions de la vie juive, le Discours de Crotone tenu peu de jours après la Rencontre de Pythagore avec les pêcheurs[6].

Sur l'objet de la prédication de Capernaum, *Marc* est muet, mais nous retrouverons, curieusement rassemblés dans la scène initiale de la prédication en Judée, les thèmes essentiels de la prédication de Crotone[7].

La scène de la synagogue est compliquée[8] par la guérison du

1. *Marc*, I, 14-15 ; *Mathieu*, IV, 17 ; *Luc*, IV, 14.
2. *Marc*, I, 16-20 ; *Mathieu*, IV, 18-22 ; *Luc*, V, 1-11.
3. I *Rois*, XIX, 19-20.
4. Jamblique 36 ; cf. *supra*, p. 30.
5. *Marc*, I, 21-22 ; *Luc*, IV, 31-32.
6. Cf. *supra*, p. 31.
7. V. *infra*, pp. 320-324.
8. *Marc*, I, 23-27 ; *Luc*, IV, 33-36.

possédé, mais la conclusion constitue un exact parallèle à celle de l'histoire de l'Assemblée de Crotone. Le triomphe oratoire de Pythagore a un retentissement qui se propage au delà de Crotone, à travers l' « Italie »[1]. De même « la renommée de Jésus se répandit aussitôt partout à travers la Galilée entière[2] ».

Le secret messianique. — Comme Pythagore à Crotone, Jésus ne dit rien à Capernaum qui puisse faire soupçonner qu'il est d'une nature supérieure à l'humanité. Et quand les esprits impurs comprennent qu'il est le « Saint de Dieu[3] » ou le « Fils de Dieu[4] », Jésus leur enjoint de se taire : il ne veut pas être connu.

De même Pythagore-Apollon a intentionnellement revêtu la forme d'homme pour ne pas intimider la faiblesse humaine[5], et son secret ne sera pénétré que par Abaris[6].

La Prière dans la solitude. — « Et le matin, bien avant le jour, s'étant levé, il alla dans un lieu désert où il pria[7]. » En Phénicie, Pythagore passe la plus grande partie de son temps dans le Temple du Carmel où il vit en solitaire[8]; revenu à Samos, il s'établit, de jour et de nuit, pour philosopher, dans un antre sis hors de la ville[9]. Ses disciples de Crotone quittent le lit avant le soleil pour offrir leur prière à l'astre levant[10].

Le Fils de l'Homme. — Pour confondre les scribes qui dans leur cœur l'accusent de blasphémer parce qu'il prétend remettre les péchés[11], Jésus proclame que le Fils de l'Homme, c'est-à-dire lui-même[12], a bien le pouvoir qui lui est contesté[13]. C'est la première

1. Jamblique 57.
2. *Marc*, I, 28 ; *Luc*, IV, 37.
3. Cf. *Marc*, I, 24.
4. Cf. *Marc*, III, 12.
5. Jamblique 92.
6. Cf. *infra*, p. 304.
7. *Marc*, I, 35.
8. Jamblique 15 (Apollonios).
9. Jamblique 27.
10. Jamblique 256 (Apollonios). Nous avons, *supra*, p. 277, retrouvé cet usage chez les Esséniens.
11. Notons en passant qu'il n'est pas besoin d'exprimer sa pensée pour être compris de Jésus qui lit dans les cœurs comme Pythagore (Jamblique 142).
12. Avec Ed. Meyer, *Ursprung*, t. I, p. 104, nous n'estimons pas fondée l'opinion de Wellhausen, *Ev. Marci*, pp. 17 et 22, suivant qui dans *Marc*, II, 10 et 28, « fils de l'homme » ne désigne pas Jésus.
13. *Marc*, II, 10 ; *Mathieu*, IX, 5 ; *Luc*, V, 24.

apparition du titre de Fils de l'Homme qui reviendra fréquemment par la suite, invariablement placé dans la bouche de Jésus[1]. Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est la traduction mécanique de l'araméen *barnascha* qui ne signifie rien de plus que « l'Homme[2] » : l'expression « Fils de l'Homme » est donc simplement la rétroversion de celle qui suivant Jamblique 88 et 255 sert à désigner Pythagore : ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ[3].

L'usage évangélique présente avec l'usage pythagoricien de sensibles différences : l'expression « cet homme » n'est jamais employée par Pythagore, ses disciples mêmes ne l'adoptent qu'après la mort du maître. Nos témoins sont fort éloignés de l'état primaire de la tradition sur Jésus, qui elle-même combinait en υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, des éléments hétérogènes, l'ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ des Crotoniates et le « semblable à un fils d'homme venant avec les nuées du ciel » de *Daniel*[4].

La Tempête apaisée. — Voulant traverser la mer de Galilée, Jésus monte avec ses disciples dans la barque. Pendant que Jésus dort à la poupe, un grand tourbillon survient, les vagues envahissent l'embarcation qui se remplit d'eau. On l'éveille, disant : « Maître, ne te soucies-tu pas de ce que nous périssons ? » S'étant levé, il gronde le vent et ordonne à la mer de faire silence. Et le vent s'apaise, et il se fait un grand calme[5].

Avec une couleur et un mouvement qu'il ne faut pas demander au résumé de Nicomaque, c'est le tableau de Jamblique 135 = Porphyre 29 : κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλασσίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν[6].

Jésus a Nazareth. — Jésus rentre dans sa patrie et, le sabbat venu, se met à enseigner dans la synagogue. Les gens de Nazareth sont émerveillés : « Quelle est cette sagesse ? », mais rétifs : « N'est-il pas

1. *Marc*, II, 28, VIII, 31, etc.
2. Cf. Wellhausen, *l. l.*, p. 17 et *Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, pp. 187 et VI.
3. La littérature rabbinique désigne Jésus par la circonlocution אותו האיש, « cet homme ». L'expression présente avec ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ une rigoureuse conformité qui s'étend au démonstratif ; mais elle apparaît trop tardivement pour qu'il soit prudent d'en faire état.
4. Cf. *infra*, p. 333, n. 1.
5. *Marc*, IV, 35-39 ; *Mathieu*, VIII, 18, 23-26 ; *Luc*, VIII, 22-24.
6. Cf. *supra*, pp. 41 et 42. On a rapproché de l'Évangile Dion Cassius, *Hist.*, XLI, 46 et II *Macc.*, VIII, 9, où l'on ne trouve toutefois pas l'élément essentiel qui apparente le miracle de Jésus à ceux de Pythagore : la mer est calmée pour le salut des compagnons du thaumaturge.

le fils du *tektôn*[1] et de Marie[2], le frère de Jacques, José, Juda et Simon ? » Et Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans son pays[3] et sa maison ». Et il ne peut faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il guérit quelques malades par l'imposition des mains ; et il était surpris de leur incrédulité. Bientôt il quitte Nazareth pour toujours[4].

C'est à peu de chose près l'histoire de Pythagore à son retour à Samos, suivant Jambl. 20 et 28 *in fine*[5]. Le fils de Mnésarque est accueilli avec admiration, mais, voulant répandre sa parole, il se heurte à l'indifférence de ses compatriotes et part pour la Grande-Grèce où il trouvera des hommes capables de comprendre sa doctrine.

## IV. — DE NAZARETH EN JUDÉE.

La Confession de Pierre. — Tandis que les gens de Nazareth restent aveugles, le sentiment confus de la présence d'un être supérieur naît chez d'autres qui croient que Jésus est Jean le Baptiste ressuscité d'entre les morts, ou Élie, ou encore un prophète[6] : situation analogue à celle que présente le texte de Jambl. 30, où l'on voit les Crotoniates discuter sur l'identité de Pythagore, — Apollon, Paiôn ou démon lunaire[7] ?

A Pierre est réservée l'intuition du vrai : « Tu es le Messie[8]. » Il joue le rôle confié par le narrateur de Jambl. 91-3 à Abaris qui perce à jour le mystère et reconnaît que Pythagore est l'Apollon hyperboréen en personne, acte de surhumaine pénétration, récompensé par la confiance du dieu dévoilé qui donne à l'Hyperboréen la preuve matérielle de sa divinité et l'associe à son apostolat[9].

1. Artisan aussi bien que charpentier. Faut-il remarquer que d'après une tradition étrangère à Apollonios, mais encore connue d'Apulée, *Florid.*, 15 (cf. Hermippe ap. Diogène Laërce, VIII, 1), Mnésarque était un *sellularius artifex* ?

2. Texte corrigé dans la vulgate de *Marc,* VI, 3 en « n'est-ce pas le τέκτων, fils de Marie ? »

3. *Marc,* VI, 4 ajoute « auprès de ses parents ».

4. *Marc,* VI, 1-6 ; *Mathieu,* XIII, 53-8.

5. V. *supra,* pp. 26-27.

6. *Marc,* VIII, 28, XVI, 14 ; *Luc,* IX, 19, cf. *Marc,* VI, 14-15, *Luc,* IX, 7-8.

7. Cf. *supra,* p. 45.

8. *Marc,* VIII, 27 ; *Mathieu,* XVI, 16 (« tu es l'Oint, le fils du Dieu vivant ») ; *Luc,* IX, 20 (l'Oint de Dieu).

9. L'élévation d'Abaris à la dignité de disciple privilégié et de coadjuteur n'a

Pour suivre Jésus. — A l'un de ceux qui veulent le suivre, mais demande à aller dire adieu à ceux de sa maison, Jésus répond que celui-là n'est pas propre au royaume de Dieu qui mettant la main à la charrue regarde derrière soi [1]. — L'image de la charrue et le trait de la permission demandée ont suggéré l'hypothèse que nous avons ici un souvenir de I *Rois* XIX, où Élisée quitte son labour pour s'attacher à Élie, mais avec une surenchère, car Élie consent à ce qu'Élisée aille embrasser ses parents. En réalité, les réminiscences de la narration biblique sont combinées à des thèmes pythagoriciens. Les Crotoniates convertis par le discours de Pythagore « ne rentrèrent pas dans leur maison [2] » pour fonder une société dont les membres considèrent leurs parents comme des étrangers [3] ; d'autre part, la parole finale de Jésus rappelle directement *l'acousma* « ne pas regarder en

pas de parallèle dans *Marc,* mais pourrait correspondre à un noyau ancien de *Mathieu,* XVI, 17-18 : « Et Jésus lui répondit : « Heureux es-tu, Simon Bariona, parce que ce n'est pas la chair et le sang (un être mortel) qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon église, et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux et ce que tu auras délié sur terre sera délié dans les cieux. » Sans prétendre résoudre les problèmes que pose ce passage, le plus controversé sans doute du Nouveau Testament et qui ne cesse de prêter à des conjectures nouvelles (Harnack, *Sitzungsb. Ak. Berlin,* 1918, p. 637, combattu par E. Meyer, *Ursprung,* t. I, p. 112, n. 1), nous rappellerons certains faits de longue date signalés et qui semblent indiquer que *Mathieu* combine à un souvenir de l'élection d'Abaris d'autres réminiscences du même modèle. Comme l'a vu W. Kohler, *Archiv f. Religionswiss.,* t. VIII, p. 222 et suiv., l'association d'idées est naturelle en terrain grec entre l'Hadès et le porte-clefs qui en gouverne l'entrée : Éaque est κλειδοῦχος, et de son office à celui de gardien des portes du « ciel » il n'y a pas loin (cf. la *tabella* de Chypre, *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.,* XIII, p. 174 : τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἅδους κε τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον). D'autre part S. Reinach (*Revue arch.,* 1912, t. II, p. 294) a attiré l'attention sur la parenté d'*Énéide,* VI, 552-554

porta adversa ingens solidoque adamante columnae
vis ut nulla virum, non ipsi exscindere bello
caelicolae valeant

avec πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Or Éaque et la porte adamantine apparaissent ensemble dans le tableau sommaire de Lucien (*De Luctu,* 3) et l'on peut conjecturer que la porte inexpugnable, qui s'ouvre devant le héros muni d'un pouvoir particulier, et la figure du κλειδοῦχος étaient déjà associées dans la *Katabase,* source commune de l'*Énéide* et du *Deuil.*

1. *Luc,* IX, 61.
2. Jamblique 30.
3. Jamblique 257.

arrière quand on part en voyage[1] », qui a laissé sa trace dans la description des Thérapeutes[2].

Heureuse la mère. — Jésus vient d'enseigner une foule quand une femme élève la voix pour lui dire : « Bienheureux le sein qui t'a porté et les mamelles qui t'ont nourri ![3] » Cette manière d'envelopper la louange de celui dont on parle dans un compliment à sa mère[4] se retrouve chez Johanan ben Zakkai[5], dans un contexte d'emblée favorable à l'hypothèse d'une origine grecque[6] ; on suit en effet cette forme de compliment de l'Hymne homérique où le poète, pour exalter Apollon, célèbre l'heureuse Latone qui mit au monde l'enfant divin près de l'Inôpos et du Cynthe[7], jusqu'à Pétrone : « felicem... quae te talem peperit[8] » ! La glorification des organes maternels placés en relation particulière avec l'enfant doit elle-même dériver d'un modèle classique[9].

## V. — LES GUÉRISONS MIRACULEUSES.

Les miracles de guérison, dont on a longtemps cherché le modèle principalement dans l'Ancien Testament, sont à la vérité de type hellénistique[10]. Les récits sur Apollonios de Tyane ou Alexandre d'Abonoutikhos leur fournissent d'exacts parallèles : Apollonios, les

1. Diogène Laërce, VIII, 17-18, Porphyre 42 ; nombreuses variantes ap. Hölk, *De acusmatis,* pp. 52-53, cf. Delatte, *Vie de Pythagore,* pp. 119 et 187. On a rapproché de *Luc,* IX, 61, Simplicius, *Comm. in Epictet. Enchir.*, ch. 74, p. 322, mais Simplicius ne connaît qu'une forme altérée de l'*acousma*.

2. Cf. *supra,* p. 231, n. 8.

3. *Luc,* XI, 27.

4. Le compliment à Léa (Genèse, XXX, 13) est d'inspiration toute différente.

5. Cf. sur Johanan, *supra,* p. 260.

6. *Talmud de Jérusalem, Hagiga,* 77 a, cf. Bacher, *Agada der Tannaiten,* t. I, p. 40.

7. *Hymn. Hom.*, I, 14 et suiv.

8. Pétrone, *Satyr.*, 94. La célébration directe de la mère par les femmes ne manque naturellement pas : cf. Hérodote, I, 31 et Théocrite, XXIV, 54 (ce dernier texte a été rapproché de *Luc,* XI, par Th. Zielinski, *La Sibylle,* p. 25).

9. Le sein qui a porté est célébré par le Pseudo-Musée, *Héro et Léandre,* 138 et par Claudien, *Paneg. Prob. et Olybr. cons.*, 203 : les deux poètes doivent, comme l'a proposé Lejeune Dirichlet, *De veter. macarismis* (*Religionsg. Versuche u. Vorarb.*, XIV, IV), p. 31, n. 2, reproduire un modèle non chrétien. — Pour la poitrine qui a nourri, cf. Ovide, *Met.*, IV, 322-324 : qui te genuere beati... et quae dedit ubera nutrix.

10. Cf. Bultmann, *Gesch. der synopt. Tradition,* pp. 136-146.

Sages de l'Inde qu'il visite et Alexandre guérissent démoniaques[1], paralytiques et aveugles[2], et ressuscitent les morts[3]. Mêmes procédés dans l'Évangile que chez les narrateurs grecs ou romains : Jésus prononce des paroles dont la vertu est immédiate[4], comme Apollonios[5], ou fait partir les démons en les menaçant[6], comme Apollonios encore[7] ; il rend la vue à l'aveugle de Bethsaïda en lui mouillant les yeux de sa salive[8], comme fait Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie[9]. Parmi les rencontres curieuses de détail, mentionnons seulement celle-ci : le paralytique guéri de Capernaum s'en va en emportant son lit[10], comme l'esclave miraculé dont Lucien attribue le salut à un mage babylonien[11].

Quelques-unes des historiettes qu'on lit chez Philostrate et Lucien ont pu figurer dans la Légende de Pythagore-Païôn[12] ; la vertu magique de la parole du thaumaturge de Crotone est directement attestée par Jamblique 62 qui explique son empire sur les animaux τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος προιούσῃ δυνάμει.

### VI. — LE PUBLIC ET LA FORME DE L'ENSEIGNEMENT.

Disciples et gens du dehors. — Jésus parle au public (« à ceux du dehors ») en paraboles non commentées ; aux disciples est réservé le mystère du royaume de Dieu, c'est-à-dire seuls ils reçoivent, dans le privé, l'interprétation[13].

Des disciples aux auditeurs du dehors (οἱ ἔξω) il y a le même rapport qu'entre les deux groupes distingués par Jamblique 88 :

1. Philostrate, III, 38 ; IV, 20.
2. Philostrate, III, 39.
3. Philostrate, IV, 45, cf. *infra*, p. 336, n. 8 (contre la supposition de Baur que le récit de Philostrate dérive de l'Évangile, v. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (*Religionsgs. Vers. und Vor.*, VIII, 1), p. 171, n. 1) ; Lucien, *Alexander*, 24.
4. *Marc*, I, 41, II, 11, V, 6 ; *Luc*, VIII, 54.
5. Philostrate, IV, 45.
6. *Marc*, I, 25, IX, 24.
7. Philostrate, III, 38, IV, 20 ; cf. Lucien, *Philopseudes*, 16.
8. *Marc*, VIII, 23.
9. Tacite, *Hist.*, IV, 81.
10. *Marc*, II, 12.
11. Lucien, *Philopseudes*, 11.
12. Cf. *supra*, pp. 41 et 45.
13. *Marc*, IV, 10-12 (*Mathieu*, XIII, 10-13 ; *Luc*, VIII, 9-10) et 33-34 (*Mathieu*, XIII, 34).

Pythagore ne communique aux hommes d'âge, occupés par les affaires de la cité, que ses préceptes ἄνευ τῆς αἰτίας : les jeunes, qui ont le loisir de s'adonner à l'étude, reçoivent seuls le privilège de l'ἀπόδειξις. Pythagore disparu, les formules dépouillées du commentaire qui en révèle le sens profond survivent chez ceux du dehors (παρὰ τοῖς ἔξω) et une élite restreinte entretient seule la flamme de la doctrine complète[1].

La prédication de l'Évangile est donc conforme à la formule de l'enseignement de Pythagore, toutefois modifiée en deux points : les ἐκεῖνοι οἱ ἔξω de *Marc* IV et parallèles apparaissent plus deshérités que les « exotériques » d'Italie, membres inférieurs de la société qui, sans accéder à la doctrine intégrale, en apprennent cependant assez pour leur salut propre, étant semblables aux malades qui sans avoir approfondi la médecine guérissent s'ils suivent les prescriptions[2] ; et d'autre part, l'Évangile transfère aux paraboles ou similitudes ce qui dans la tradition pythagoricienne est dit des « symboles ».

Les paraboles. — Mais de la parabole évangélique elle-même l'origine n'est pas douteuse. Par delà la parabole rabbinique, elle se rattache à la forme d'exposition qui remonte anx origines de la littérature pythagorisante, car déjà Héraclide le Pontique prêtait la parabole de la panégyrie à Pythagore voulant prouver à Léon de Phlionte la supériorité du « philosophe » sur les autres hommes[3]. La comparaison de Dieu et du Roi, que nous avons suivie de Jamblique 87 à Philon, Hillel et Johanan ben Zakkai[4], inspire encore *Mathieu*, XVIII 23-35 et XXII, 2-14[5]. La similitude pythagoricienne qui figure les dieux, seigneurs de l'humanité, par des maîtres gouvernant leurs serviteurs[6] a de même fourni le cadre de la parabole des travailleurs envoyés dans la Vigne[7] ou de celle des Talents[8].

1. Porphyre 57 ; Jamblique 252 (Nicomaque).
2. Jamblique 88.
3. Cf. *Recherches*, p. 29.
4. Cf. *supra*, pp. 258, n. 3 et 4, et 260, n. 2.
5. Sur le rapport de cette dernière parabole (cf. *Luc*, XIV, 15-24) avec celle de Johanan, v. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu in Lichte der rabb. Gleichnisse*, pp. 24 et suiv.
6. Dexithéos, texte cité *supra*, p. 117, n. 11. Chez Cicéron, dans le texte du *De Sen.* cité *ib.*, n. 10, le maître est remplacé par le général en chef et la pensée est rapportée à Pythagore même.
7. *Mathieu*, XX, 1-16.
8. *Mathieu*, XXV, 14-30. Dans la version, profondément interpolée et modifiée

Comme nous avons déjà eu occasion de le noter [1], la parabole du Pharisien et du Publicain paraît construite sur un motif qui a appartenu à la Légende de Thalès, de Socrate et de Platon.

PUBLICAINS ET PÉCHEURS. — « Beaucoup de publicains et de pécheurs étaient assis avec Jésus et ses disciples, car ils étaient nombreux et le suivaient. Et les scribes des Pharisiens qui voyaient qu'il mangeait avec les publicains et les pécheurs, dirent à ses disciples : « Mange-t-il avec les publicains et les pécheurs ? » Et Jésus entendit et leur dit : « Ce ne sont pas les gens valides qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs [2]. » — Le modèle nous est fourni par la légende cynique [3]. A la mort d'Antisthène, raconte Dion Chrysostome, Diogène alla s'établir parmi la société mêlée du port de Corinthe : δεῖν οὖν τὸν φρόνιμον ἄνδρα, ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ἰατρόν, ὅπου πλεῖστοι κάμνουσιν, ἐκεῖσε ἰέναι βοηθήσοντα [4] (le propos est encore prêté à Antisthène [5] et à Aristippe [6]). L'assimilation du philosophe au médecin est banale — on la suit de Platon à Epictète [7] — et Pythagore même est venu sur terre « pour la guérison des hommes » [8].

LES FEMMES. — Jésus a eu pour adeptes un certain nombre de Galiléennes parmi lesquelles trois sont nommées (Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques et de José, et Salomé), elles le suivirent et le servirent et plus tard l'accompagnèrent en Judée [9].

de *Luc*, XIX, 12-27, l'expression αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας est celle même que nous avons retrouvée (*supra*, p. 222, n. 7-9) chez Philon et Josèphe et qui remonte à Platon et « Solon » (la formule paraît attestée dans la littérature hébraïque tardive, cf. Perles, *Rev. Ét. Juives*, 1926, t. LXXXII, p. 122).

1. V. *supra*, p. 261.

2. *Marc*, II, 15-17 ; *Mathieu*, IX, 10-12 ; *Luc*, V, 29-32.

3. L'observation remonte à Wetstein et a souvent été répétée, cf. Wendland, *Die hellen.-röm. Kultur*, 2e éd., p. 82. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, p. 94, et Clemen, *Religionsgesch. Erklärung*, 2e éd., p. 229, cherchent à restreindre la portée du rapprochement.

4. Dion, *Or.*, VIII, 5 (t. I, p. 122, Guy de Budé). Variante ap. Stobée, *Anth.*, III, 13, 43 (p. 462, Hense).

5. Diogène Laërce, VI, 6.

6. *Gnomol. Vaticanum* publié par Sternbach, *Wiener Studien*, IV, p. 191 : ὁ αὐτος εἰπόντος τινὸς αὐτῷ, διὰ τί τοῖς μοχθηροῖς πλησιάζει, εἶπεν· « ὅτι καὶ ἰατροὶ τοῖς νοσοῦσιν ».

7. Platon, *Gorgias*, 521 a ; Epictète III, 23, 30. Le Kyniskos de Lucien est aussi un médecin des erreurs humaines (*Catapl.* 7).

8. Jamblique 92.

9. *Marc*, XV, 40-41 ; *Mathieu*, XXVII, 55-56 et *Luc*, XXIII, 19.

C'est une apparition extrêmement remarquable que celle de ces converties, une frappante singularité au regard aussi bien de la tradition juive que de la tradition grecque commune. Seul dans le monde grec et le monde oriental, le Pythagore de la légende a cherché et obtenu un succès semblable : déjà Dicéarque sait que parmi ses quatre premières harangues il en est une qui est adressée aux femmes[1] et connaît la tradition relative à Théanô et à d'autres élèves des leçons de Crotone[2], et Hermippe[3] a signalé que les auditrices du Discours aux femmes formèrent un groupe connu sous un nom spécial, ἃς καὶ Πυθαγορικὰς κληθῆναι[4].

## VII. — DOCTRINES.

### I. — La vie future.

Lazare et le mauvais riche. — Justes et pécheurs recevront leur salaire immédiatement après la mort. *Luc* proclame le plus nettement cette doctrine, qui s'exprime dans la promesse de Jésus au bon larron : « Aujourd'hui tu seras au *Jardin* avec moi[5] », et surtout dans la moralité de Lazare et du Riche.

La parenté de l'histoire contée *Luc* xvi, 19-25, avec le motif central de la Descente à l'Amenthès du *Conte de Siosiri* a été observée dès la publication du papyrus démotique et est admise par de nombreux critiques[6]. Mais c'est avec les données éparses, dans la *Traversée* de Lucien, entre le monologue du savetier Mikyllos (15-6) et la Scène du Jugement de Mégapenthès (25, 28-9), non directement avec le remaniement égyptien, qu'il faut confronter le récit évangélique.

1. Porphyre 18.
2. Porphyre 19.
3. Diogène Laërce, VIII, 41.
4. L'épisode de Marthe et Marie, propre à *Luc*, x, 38-42, est un autre témoignage de l'importance attachée à la conquête des femmes. Le contenu rappelle par ailleurs la Légende pythagoricienne : l'histoire des deux sœurs illustre la même thèse que la parabole adressée par Pythagore à Léon, et démontre la supériorité de la vie contemplative ou simplement spirituelle sur la vie pratique (Sosicrate-Héraclide ap. Diogène Laërce, VIII, 8 : βέλτιστοι θεαταί).
5. *Luc*, xxiii, 43.
6. Maspero, *Journal des Savants*, 1901, p. 496 ; Reitzenstein, *Hell. Wundererzählungen*, p. 15, n. 1 ; Gressmann, *Vom Reichen Mann*, p. 31 et suiv. ; Norden, *Geburt des Kindes*, p. 84, et autres cités par Clemen, *Religionsg. Erklärung*, 2e éd., p. 247.

*Luc*, XVI (19) : Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς. (20) πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἱλκωμένος

(21) καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου · ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ.

(22) ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθήναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ.

ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. (23) καὶ ἐν τῷ ᾅδη ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ.

(24) καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν · πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον, ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.

(25) εἶπεν δὲ Ἀβραάμ · τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά, νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι[2].

*Catapl.* (16) Mikyllos : παροικῶν ἄνω τυράννῳ πάνυ ἀκριβῶς ἑώρων τὰ γιγνόμενα παρ' αὐτῷ... τῆς τε γὰρ πορφύρας [1] τὸ ἄνθος ὁρῶν ἐμακάριζον ...καὶ τὰς κλίνας τὰς ἀργυρόποδας.

ἔτι δὲ καὶ ἡ κνῖσα [1] ἡ τῶν σκευαζομένων εἰς τὸ δεῖπνον ἀπέκναιέ με.

(25) Rhadamanthe à Mikyllos : ἄπιθι καὶ σὺ παρὰ Κυνίσκον (= ἐς τὰς τῶν μακάρων νήσους τοῖς ἀρίστοις συνεσόμενος).

(29) Rhadamanthe dictant la sentence sur le « tyran » : παρὰ τὸν Τάνταλον ἀπαχθεὶς οὑτοσὶ δεδέσθω (cf. 28 : ἄποτος ἔστω).

(15) Mikyllos : τὰ πράγματα ἐς τὸ ἔμπαλιν ἀνατετραμμένα · ἡμεῖς μὲν οἱ πένητες γελῶμεν, ἀνιῶνται δὲ καὶ οἰμώζουσιν οἱ πλούσιοι.

Les noms de Lazare[3] et d'Abraham donnent le coloris local ; quelques touches paraissent empruntées à la Bible ; les plaies du Pauvre semblent prises à l'histoire de Job, et les chiens peuvent provenir du premier *Livre des Rois,* où les chiens lèchent le sang de Nabot[4]. Mais la trame grecque n'a guère souffert de dommage grave, bien que l'histoire des deux cortèges soit réduite à un débris

1. Lucien revient plus loin (16 in fine) sur la pourpre et le fumet de victuailles qui irrite la faim du Pauvre ; ces deux traits, dont *Luc* conserve fidèlement l'un et affaiblit l'autre, étaient mis en lumière dans le prototype.

2. La fin (27-31) est un appendice d'origine juive (cf. Bultmann, *Gesch. der syn. Tradition*, p. 123).

3. Nous avons appris par le *Talmud de Babylone* (cf. *supra*, p. 168) que ce nom a été appliqué au Pauvre par une narration juive antérieure à *Luc*.

4. I *Rois,* XXI, 19. Le rapprochement avec Nabot se présentait d'autant plus facilement à l'esprit que le roi Ahab, dont la rapacité avait été cause du meurtre du pauvre homme, subit la peine du talion.

inintelligible (καὶ ἐτάφη), et que l'opposition entre la vertu du Pauvre et les vices du Riche soit sous-entendue.

Sur un point seulement la dégradation est sensible. Le Riche est toujours châtié par la soif, mais la souffrance n'est plus déterminée que par la privation d'eau et le voisinage de la fournaise ; l'élément caractéristique du supplice de Tantale a disparu, et il n'est plus question d'un besoin attisé par la vue du flot qui se dérobe. Le lieu des châtiments est devenu essentiellement une géhenne de flammes ; le feu vengeur qui tenait une large place dans les descriptions grecques de l'Hadès — φλὸξ Ταρτάρου σημάντρια, dit le *Papyrus magique de Paris*[1], ποταμοὶ πυρὸς ὁμοῦ καὶ στυγὸς ἀπορρῶγες, dit Plutarque[2] ; Lucien fait tourbillonner le feu au-dessus des îles des Impies et mentionne la fumée qui asphyxie Cinyras[3] — a entièrement envahi la géhenne de *Luc* ; peut-être, dans cette extension faut-il faire une part à l'influence du dernier verset d'*Isaïe*.

Les traits distinctifs de l'Hadès de *Luc* XVI — les condamnés souffrent dans leur corps[4], la géhenne est une fournaise — reparaissent dans la formule trois fois répétée de *Marc* IX[5] : le corps sera jeté dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint pas[6].

LE JOUR DU JUGEMENT. — La rémunération garde la trace de l'origine hellénique quand elle est placée en rapport avec « la consommation de l'ère actuelle[7] », le moment où le Fils de l'Homme sera assis sur le trône de gloire[8], c'est-à-dire le jour où en même temps que les morts revivront (palingénésie[9], résurrection tantôt des justes[10] et tantôt de tous les morts[11]), il sera procédé au jugement sur les vivants.

1. Dieterich, *Nekyia*, p. 201, n. 2 (v. 2338).
2. Plutarque, *De superst.*, 4.
3. *V. H.*, II, 29-31.
4. Noter la mention répétée des organes : les yeux et la langue du Riche, les doigts de Lazare.
5. *Marc*, IX, 43, 45, 47 ; *Mathieu*, XVIII, 8-9.
6. Le feu inextinguible est un souvenir direct d'*Isaïe*, LXVI, 24.
7. *Mathieu*, XIII, 40-43, 49-50.
8. *Mathieu*, XIX, 28, XXV, 31.
9. *Mathieu*, XIX, 28. Le mot παλιγγενεσία est généralement mécompris et on le rend par « naissance d'un monde nouveau » (Bousset, *Rel. des Judent.*, p. 323, E. Meyer, *Ursprung*, t. I, p, 293, n. 1, Norden, *Geburt des Kindes*, p. 47) ; le véritable sens est enseigné par le *Contre-Apion*, II, § 218 ; cf. *supra*, p. 224.
10. *Luc*, XIV, 14.
11. *Marc*, XII, 18-27 ; *Mathieu*, XXII, 23-33 ; *Luc*, XX, 27-37.

« Les hommes rendront compte au jour du jugement de toute parole inutile (ῥῆμα ἀργόν) qu'ils auront prononcée[1]. L'appel à la pensée salutaire du jugement est aussi conforme à l'enseignement de Pythagore (ἐν ᾅδου κεῖσθαι τὴν κρίσιν)[2] que l'est l'avertissement à se garder de la parole vaine (λόγον ἀργόν)[3].

« Quand le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire.... toutes les nations[4] seront rassemblées devant lui.... et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors il dira à ceux qui sont à sa droite : « Venez.... et possédez le Royaume. » Et il dira à ceux de gauche : « Allez-vous en loin de moi, maudits, au feu éternel[5].... » L'affectation du côté droit aux justes (Élysée), du côté gauche aux impies (Tartare) nous est connue par l'*Énéide*[6], tributaire d'une tradition qui remonte à Platon[7].

De la doctrine du Carrefour d'où partent à gauche la route des impies et à droite celle des bons est issue l'allégorie des deux chemins représentés par l'Y dont la branche de gauche représente la voie aisée de la mollesse, au bout de laquelle est l'abîme, tandis que la branche de droite, le rude sentier de la vertu, conduit au repos mérité : le monument de Pythagore de Philadelphie[8] atteste la popularité parmi les Pythagoriciens de l'époque impériale de cette fiction bien connue[9] dont on retrouve l'influence dans le *Tableau de Cébès*, où une « petite porte » au bout d'un chemin non frayé, pierreux et peu fréquenté, fait accéder à la prairie des Bienheureux, séjour de la Science et de la Vertu[10]. On voit de quels éléments est faite l'exhortation du *Discours sur la Montagne* et de *Luc* : « Entrez par la porte étroite. Car large et spacieuse est la route qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui la prennent, mais étroite et resserrée est

1. *Mathieu*, XII, 36.
2. Jamblique 155, 179.
3. Stobée, *Anth.*, III, 34, 11 (p. 684, Hense), cf. Jamblique 256.
4. Les « nations » peuvent s'expliquer par des textes comme *Isaïe*, XXXIII, 12, XXXIV, 1, *Jérémie*, XXV, 31, *Daniel*, VII, 14. Mais cf. les *innumerae gentes populique* d'*Énéide*, VI, 706 et le κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ φῦλα de Lucien, *Nec.*, 15.
5. *Mathieu*, XXV, 31-41.
6. *Énéide*, VI, 542-548.
7. Platon, *Rép.*, X, 641 c ; cf. la topographie des deux sources dans la tablette de Pétélie, Diels **66**, B 17.
8. Publié et commenté par Brinkmann, *Rhein. Museum*, 1911, p. 616.
9. Dieterich, *Nekyia*, pp. 191-192 ; Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des Neuen Test.*, 2e éd., p. 227.
10. *Cebetis Tabula*, 15, 17.

la route qui mène à la vie, et rares ceux qui la trouvent[1]. » — Le petit nombre des favorisés, associé par *Mathieu* et *Luc* comme par le *Tableau de Cébès* à l'image de la voie difficile, appartient lui-même à la tradition dont dérivent Virgile (et *pauci* laeta arva tenemus) et Plutarque[2]. La formule lapidaire propre à *Mathieu* (« il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus[3] »), est toute voisine du dicton orphique πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι[4].

Dans la « fournaise où il y aura des pleurs et des grincements de dents[5] », on observe cette connexion du brasier infernal et des plaintes que nous avons suivie de Lucien à *Hénoch* 108[6].

« Vous mangerez et boirez à ma table dans mon royaume. » Les Bienheureux (chez *Luc*[7] les Douze, mais ailleurs la promesse s'adresse à beaucoup qui viendront d'Occident et d'Orient[8]) héritent du privilège des Pythagoristes, convives de Pluton[9]. La vieille idée grecque rejoint ici l'idée biblique : Iahvé préparera à tous les peuples sur la montagne de Sion un festin de viandes et de vin[10].

« Vous serez assis sur des trônes, jugeant[11] les douze tribus d'Israël[12]. » Survivance sans doute — quoique mêlée, comme dans la *Sagesse de Salomon,* d'une réminiscence de *Daniel* VII, 22 — de l'office dévolu aux Justes défunts, auprès du Tribunal infernal, par les tributaires de la tradition platonicienne[13].

1. *Mathieu,* VII, 13 ; *Luc,* XIII, 24.
2. *Énéide,* VI, 744 ; Plutarque, *De Def. orac.*, 10 ; cf. Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 39.
3. *Mathieu,* XXII, 14.
4. Platon, *Phédon,* 69 c, cf. Dörfler, *Wiener Studien,* 1911, p. 211 et Ed. Meyer, *Ursprung,* II, p. 434, n. 3 et III, p. 320, n. 1.
5. *Mathieu,* XIII, 42 et 52.
6. V. *supra,* pp. 106, n. 5 et 252 et cf. Plutarque cité p. 312, n. 2.
7. *Luc,* XXII, 30.
8. *Mathieu,* VIII, 11.
9. Fragment du *Pythagoriste* d'Aristophon ap. Diogène Laërce, VIII, 38 (Diels 45, E 3) ; cf. *Énéide* VI, 687. Sur les traces de la conception du banquet dans le judaïsme rabbinique, v. Volz, *Jüdische Eschatologie,* p. 331.
10. *Isaïe,* XXV, 6.
11. On soutient souvent que κρίνειν est pris non dans le sens strict de « juger » mais dans l'acception plus large de « gouverner, régir » (Wellhausen, Loisy, Klostermann) ; la comparaison de *Mathieu,* XIX, 28 avec *Mathieu,* XXV, 31 et I *Corinth.*, VI, 2, montre à tout le moins que l'idée d'une participation au jugement n'est pas exclue.
12. *Mathieu,* XIX, 28 ; *Luc,* XXII, 30 (*Luc* rattache artificiellement cette promesse à celle du banquet).
13. Cf. *supra,* pp. 115, 193 et 226.

« Beaucoup de premiers seront derniers et de derniers premiers [1]. » — « Bienheureux êtes-vous, pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous [2]; bienheureux vous qui pleurez maintenant, car vous rirez [3].... Mais malheur à vous, riches,... malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez affligés et pleurerez [4].... » Il est à peine utile de noter que ce sont là des variations sur le thème du renversement des destinées et que les formules des *Béatitudes* restent exactement parallèles à celle que nous a fait connaître la caricature de Lucien : « Ici (dans l'Hadès) c'est le monde à l'envers, car nous les pauvres, nous rions, et c'est au tour des riches à pleurer. »

## II. — Le sermon sur la montagne.

Avec la maxime sur la porte étroite et les premières Béatitudes, nous avons abordé le Discours — Sermon sur la Montagne dans *Mathieu,* Discours dans la Plaine chez *Luc* [5] — qui offre la quintessence de l'enseignement évangélique. La sixième béatitude, qui est propre à *Mathieu* est congénère à celles dont on vient de déterminer la source.

« *Bienheureux* les *purs* de cœur, car ils *verront* Dieu [6]. » La vision de Dieu, eudémonie suprême, n'est pas étrangère au judaïsme biblique [7] et elle apparaît chez Philon [8]. Mais l'idée de la pureté, condition préalable de la vue béatifique, appartient à la source commune de Porphyre 46-7 et Jamblique 228 : le sage, une fois *purifié* (καθαρ-

1. *Marc,* X, 31 ; *Mathieu,* XIX, 30.

2. *Luc,* VI, 20. *Mathieu,* V, 3, atténue « pauvres » par le correctif « en esprit », de même que V, 6, il transforme les « affamés » de *Luc,* VI, 21 en « ceux qui ont faim et soif de justice ».

3. *Luc,* VI, 21. — Cf. *Mathieu,* V, 5 : « Bienheureux les affligés, parce qu'ils seront consolés. » La question que se posent les commentateurs « les termes concrets de l'antithèse viennent-ils de Luc ou de la tradition qui le supporte, ou bien est-ce Mathieu qui selon sa tendance à intérioriser et moraliser la description aura introduit les termes abstraits d'affliction ou de consolation ? » (Loisy, *Év. Synopt.,* I, p. 547), doit être résolue, comme l'a pressenti Wellhausen (*Ev. Matthaei,* p. 14) en faveur de *Luc.*

4. *Luc,* VI, 24-25.

5. *Mathieu,* V-VII, *Luc,* VI, 20-49.

6. *Mathieu,* V, 8.

7. Cf. Baudissin, *Archiv für Religionsw.,* 1915, p. 173 et suiv.

8. Philon, *De Vita contempl.,* 2, § 11, *De Abrah.,* § 58, *De op. mundi,* § 71.

θέντι [1]) accédera à la *vision* des essences qui donne la béatitude (ἀντεισάγων τὴν τῶν ὄντως ὄντων θέαν μακαρίους ἀπετέλει [2]).

La suite du *Discours* manifeste la même influence.

Il n'est pas besoin, après ce qui a été dit à propos des Esséniens [3], d'insister sur la condamnation de la colère [4] et surtout la prohibition du serment [5].

« Vous avez appris qu'il a été dit : « Tu ne commettras pas adultère. » Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec désir a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur [6]. » — On a rappelé avec raison [7] la pensée de Sénèque (si quis cum uxore sua tanquam cum aliena concumbat adulter erit [8]) et l'anecdote sur Périclès représentant à Sophocle, qui louait la beauté d'un éphèbe, qu'un stratège doit garder ses yeux aussi purs que ses mains [9]. Ajoutons que l'imputation aux yeux de la responsabilité première de l'adultère reparaît dans la disposition de la loi attribuée au soi-disant pythagoricien Zaleukos [10] qui frappe de la peine de l'aveuglement le suborneur d'une femme mariée [11].

« Vous avez appris qu'il a été dit : « Œil pour œil, dent pour « dent. » Et moi je vous dis de ne pas résister au mal, mais si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui encore l'autre [12], si quelqu'un te réclame ton *khitôn*, laisse-lui encore ton *himation*. » — Pythagore disait : « Plutôt subir l'injustice que tuer [13] », et le second des exemples qui illustre dans l'Évangile la doctrine de la non-résistance

1. Porphyre 46, cf. Jamblique 228 (διακαθαρτέντι).
2. Porphyre 47.
3. V. *supra*, pp. 278 et 283.
4. *Mathieu*, v, 22-24.
5. *Mathieu*, v, 34-37.
6. *Mathieu*, v. 27-29 ; la fin seule a un parallèle dans *Marc*, IX, 46.
7. Wendland, *Die hell.-röm. Kultur*, 2e éd., p. 95 ; cf. Clemen, *Religionsg. Erklärung*, 2e éd., p. 220.
8. Sénèque, *De Const. sap.*, VII, 4.
9. Plutarque, *Pericl.*, VIII, 4. Même idée chez Épictète, II, 18, 15.
10. Élien, *Var. Hist.*, XIII, 23, cf. Hirzel, *Die Talion*, p. 421.
11. On peut également être tenté de faire état de la curieuse donnée de l'*Apocalypse d'Élie* : « qui oculis vero cremantur hii sunt qui in videndo scandalizati sunt, respicientes in concupiscencia reatu gesta. » Mais on ne saurait assurer que l'*Apocalypse* doit ce trait à la Katabase pythagoricienne.
12. *Mathieu*, v, 38-39 (39 b = *Luc*, VI, 29 a).
13. Jamblique 155, 179 ; cf. la recommandation initiale de Pythagore aux enfants (*ib.*, 51) : μήτε ἄρχειν λοιδορίας, μήτε ἀμύνεσθαι τοὺς λοιδορουμένους.

appartient à la Légende d'Antisthène : Διογένει χιτῶνα αἰτοῦντι πτύξαι προσέταξε θοἰμάτιον[1].

« Soyez donc miséricordieux[2] (*Mathieu* : parfaits[3]) comme votre Père céleste est miséricordieux (parfait). » — On a reconnu ici un écho de la morale platonicienne[4] : remarquons que suivant le Pythagore d'Areios Didyme, Dieu est le modèle auquel il faut viser à se rendre pareil (τέλος ὁμοίωσις θεῷ)[5] et que la même thèse est soutenue avec insistance par l'auteur anonyme de l'exposé doctrinal conservé par Photios[6].

« Quand vous priez, ne bavardez pas comme les païens, car ils croient être exaucés en multipliant les paroles ; ne les imitez donc pas, car votre père sait ce qu'il vous faut avant que vous l'ayez demandé[7]. » — Le reproche adressé aux gentils ne les atteint pas tous, et les Pythagoriciens du moins y échappent[8]. Pythagore prescrit de ne pas demander aux dieux de biens particuliers, pouvoir, beauté, richesse, car nombreux sont ceux que la réalisation de leurs vœux a menés à la ruine[9] ; il faut se borner à solliciter par la prière ce qui est bien[10]. Et Apollonios de Tyane réduit la prière à cette formule : « O dieux, donnez-moi ce qui convient », et ce qui convient à l'homme vertueux, c'est ce qui est bien[11].

« Priez donc ainsi... : Donne-nous aujourd'hui notre pain de

1. Diogène Laërce VI, 6 (le texte est presque contigu à celui qui a été cité *supra*, p. 309, n. 5). Clemen, *Religionsg. Erklärung*, p. 220, ne veut reconnaître qu'une rencontre fortuite d'expression avec l'Évangile.

2. *Luc*, VI, 36. Sans doute primitif, comme ont vu Wellhausen et Loisy, par rapport à *Mathieu*.

3. *Mathieu*, V, 48. Le τέλειοι de Mathieu doit plutôt s'expliquer par *Deutéronome*, XVIII, 13 (Holtzmann, *Synoptiker*, p. 215) que par un souvenir de l'épithète τέλειος qu'Eschyle donne à Zeus (Clemen, *Religionsg. Erklärung*, p. 222).

4. Holtzmann, *l. l.*, qui signale l'insuffisance de l'hypothèse qui expliquerait l' « imitation de Dieu » évangélique par *Lévitique*, XI, 44, XIX, 2, etc.

5. Stobée, *Anth.*, 7, 3 (t. II, p. 49, Wachsmuth).

6. Photios 439 a, ll. 12 et 33 (v. sur ces textes et d'autres analogues Immisch, *Agatharchidea*, p. 57 et Delatte, *Études*, p. 60) ; cf. Sénèque, *Ep.*, XV, 3, 50 : Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est.

7. *Mathieu*, VI, 7-8.

8. Cf. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus* (*Religionsg. Vers. und Vorarb.*, IV, 1), pp. 6, n. 6 et 38-41 ; Delatte, *Études*, pp. 24-25.

9. Diodore de Sicile, X, 9, 8.

10. *Ib.*, X, 9, 7.

11. Philostrate, I, 11 et IV, 40, cf. *supra*, p. 215. Ailleurs Apollonios demande aux dieux de faire qu'il ait peu et n'ait besoin de rien (I, 33).

demain[1]. » — Formule déconcertante qu'on n'a pu rendre intelligible qu'en faisant violence au sens d'ἐπιούσιον, qui ne peut venir que de ἐπιοῦσα[2]. Il faut sans doute la considérer comme le résultat de la contamination de *Proverbes* xxx, 8, avec l'interprétation androcydienne[3] de l'*acousma* « ne pas s'asseoir sur le boisseau » :

Tryphon : τουτέστι μὴ ἐπαναπαύεσθαι τῇ ἐφημέρῳ τροφῇ, ἀλλὰ προεισφέρειν.

Démétrios : ἀντὶ τοῦ μὴ σκοπεῖν τὰ ἐφ' ἡμέραν, ἀλλὰ τὴν ἐπιοῦσαν ἀεὶ προσδέχεσθαι.

« Qui d'entre vous peut, quelque soin qu'il y mette, ajouter une coudée à sa taille » (ἡλικίαν)[4] ? — Bon nombre de critiques ont cru que ἡλικία signifie ici « existence » et que *coudée* doit s'entendre de la prolongation de l'existence[5]. Wellhausen, qui s'est élevé contre cette exégèse arbitraire[6], eût pu invoquer le mot du Mikyllos de la *Traversée* : le mauvais riche semble, du fait de son opulence, grandi de toute la hauteur d'une coudée royale[7].

« Pourquoi aussi vous inquiétez-vous du vêtement ? Considérez comment croissent les lis des champs ; ils ne travaillent ni ne filent, mais je vous le dis : Salomon même, dans sa splendeur, n'était pas vêtu comme l'un d'eux[8]. » — La Bible ne parle pas du luxe des vêtements de Salomon, et c'est un autre roi, également opulent, qui a servi de modèle. Nous l'apprenons par la Légende de Solon dont nous avons plusieurs fois déjà signalé les reflets[9]. Quand l'Athénien visita Crésus, le Lydien, pensant éblouir son hôte, revêtit un costume splendide, s'assit sur son trône et demanda au visiteur s'il se pouvait rien voir de plus beau. Et Solon de répliquer que les coqs, les faisans et les paons, qui ne doivent leur éclat qu'à la nature, sont plus magnifiques[10]. L'historiette de Crésus et Solon, imaginée pour

1. *Mathieu*, VI, 9, 11. *Luc* (XII, 26) corrige « aujourd'hui » en « journellement ».
2. Ainsi comprenait l'*Évangile aux Hébreux*.
3. Tryphon, *Rhet. gr.* (Spengel), III, p. 193 ; Démétrios de Byzance, ap. Athénée, X, 452 d (= Hölk, *De acusmatis*, p. 52).
4. *Mathieu*, VI, 11 ; *Luc*, XII, 25.
5. Telle est l'opinion de Klostermann et de Loisy.
6. Wellhausen, *Ev. Matthaei*, p. 29.
7. Les mots ὑψηλότερος ὅλῳ πήχει βασιλικῷ suivent presque immédiatement le passage de *Catapl.* 16 transcrit *supra*, p. 311.
8. *Mathieu*, VI, 28-29 ; *Luc*, XII, 27.
9. Cf. *supra*, pp. 219, n. 6, 221, n. 9 et 238, n. 1.
10. Diogène Laërce, I, 51.

persifler l'indiscret étalage de la toilette a passé par les mains d'un moraliste et d'un poète qui en a corrigé l'accent en remplaçant par l'humble fleur des champs le coq et le paon à l'éclatant plumage, eux-mêmes symboles de niaise vanité ; il a donné à l'antithèse une valeur nouvelle et communiqué au tableau une pénétrante émotion.

« Ne soyez donc pas en souci et ne dites pas : « Que mangerons-nous, que boirons-nous, de quoi nous vêtirons-nous ? » Ce sont là les préoccupations des païens... Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu [1] ». — La concordance est remarquable [2] avec les considérations du Discours du Grand-Prêtre Eléazar dans la *Lettre d'Aristée* : « Les autres hommes sont les hommes de la nourriture, de la boisson et du vêtement, car ils ne songent qu'à ces choses. Les Juifs au contraire comptent tout cela pour rien, et l'unique recherche, leur vie durant, a trait au pouvoir de Dieu [3]. » Nous avons constaté [4] que tout le contexte, dans Aristée, est emprunté à un modèle pythagoricien : on peut supposer que c'est à la même source que remonte l'idée que les adeptes de la vraie doctrine s'élèvent au-dessus des soucis matériels auxquels s'abaissent les profanes.

« Ne jugez pas, afin de n'être pas jugés, car vous serez jugés selon que vous aurez jugé, et on se servira contre vous de la mesure dont vous aurez usé [5] ». A cette pensée conforme à la doctrine pythagoricienne du talion [6], Luc fait succéder la parabole : « Un aveugle peut-il conduire un aveugle [7] ? » Cette expression proverbiale nous est connue par Sextus Empiricus : οὐδὲ ὁ τυφλὸς τὸν τυφλὸν ὁδηγεῖν (δύναται [8]).

« Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les porcs [9]. » — L'interdiction de livrer aux animaux, c'est-à-dire aux indignes, la connaissance des choses saintes a été

1. *Mathieu*, VI, 31-33 ; *Luc*, XII, 29-31.
2. Observation d'Andrews ap. Charles, *Apocr. and Pseudepigr.*, II, p. 92.
3. *Arist. Epistula*, §§ 140-141.
4. *Supra*, p. 227.
5. *Mathieu*, VII, 1, *Luc*, VI, 37-38.
6. Cf. *supra*, p. 90.
7. *Luc*, VI, 39.
8. Sextus Empiricus, p. 605, 23, Becker, cf. Wendland, *Hell.-Röm. Kultur*, p. 95, n. 2, et Clemen, *Religionsg. Erklärung*, p. 226.
9. *Mathieu*, VII, 6.

rapprochée du symbole « ne pas jeter le manger dans le vase de nuit[1] » qui peut avoir été interprété dans le sens du précepte du secret.

« Tout ce que voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur vous-mêmes[2]. » — On a souvent rapproché ce précepte de la règle « ne point faire à autrui ce qu'on ne veut éprouver soi-même[3] », ce lieu commun de la morale judéo-alexandrine et pharisienne que par Philon nous avons rattaché à la tradition grecque[4]. De forme négative dans tous les documents grecs et le Talmud, la règle est positive dans l'Évangile : il n'y a sans doute pas lieu de prêter une importance spéciale à ce changement formel[5].

## VIII. — L'ARRIVÉE EN JUDÉE.

Le récit du ministère en Judée débute par une suite d'épisodes dénués de cohésion. Dès la frontière, des foules accourent auprès de Jésus, et il les instruit. Successivement entrent en scène divers personnages — des Pharisiens, des enfants, un riche — qui sont l'occasion d'enseignements disparates sur l'indissolubilité du mariage, la sainteté de l'enfance, la nécessité, en vue du salut, du renoncement à la propriété ; dans une annexe au colloque avec le riche, Jésus annonce quelle sera la récompense de ceux qui pour s'attacher à lui ont quitté famille et biens[6]. Montrons que ces anecdotes, que ne relie plus qu'une vague unité de temps et de lieu, sont les pierres disjointes d'un même édifice.

LE MARIAGE INDISSOLUBLE. — Aux Pharisiens qui demandent s'il est permis de répudier sa femme, Jésus répond par la citation de *Genèse* I, 27 et II, 24, et prescrit de ne pas séparer ce que Dieu a joint[7].

1. *Paroemiogr. gr.* (v. Leutsch), II, p. 770 = Hölk, *De acusmatis*, p. 54 ; cf. Klostermann, *ad loc.*

2. *Mathieu*, VII, 12 ; *Luc*, VI, 31.

3. *Lettre d'Aristée*. § 207 ; *Tobit*, 4, 15 ; Philon, *Apol.*, ap. Eusèbe. *Praep. Ev.*, VIII, 7, p. 358 d ; Hillel, *Schabbat*, 31.

4. V. *supra*, p. 222.

5. Je laisse de côté la sentence sur l'œil, flambeau du corps (*Mathieu*, VI, 22 ; *Luc*, XI, 34) ; ce texte, d'intelligence fort difficile (Fiebig, *Gleichnisreden Jesu*, p. 151) a été rattaché par Weniger, *Neue Jahrb. für das kl. Altert.*, 1917, p. 245, à la doctrine de Platon, *Rép.*, VI, 507, sur la lumière.

6. *Marc*, X, 1-32 ; *Mathieu*, XIX, 1-30. *Luc*, XVIII, 15-30, a retranché le colloque avec les Pharisiens.

7. *Marc*, X, 2-9 ; *Mathieu*, XIX, 3-6.

Le Livre de la Nouvelle-Alliance[1] allègue également, comme fondement de l'obligation de la monogamie, les paroles de la *Genèse* qui ne prétendent interdire ni la pluralité des femmes, ni le divorce[2]. Cette preuve scripturaire a naturellement été invoquée après coup par les adeptes d'une doctrine contraire à l'usage juif traditionnel conservé par les Pharisiens[3], doctrine qui n'est autre que celle qu'a exposée à Crotone Pythagore : le mari doit fidélité à l'épouse unique à laquelle il est lié par un pacte sacré conclu en présence des Dieux[4].

L'interdiction de séparer ce qui doit rester uni (ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω) dérive elle-même du principe que Jamblique[5] place dans l'immédiat voisinage de l'exhortation à la fidélité maritale : point de plus grand crime que de séparer les enfants des parents[6].

JÉSUS ET LES ENFANTS. — Et on lui amena de petits enfants pour qu'il les touchât; mais les disciples tançaient les gens (évidemment les parents qui conduisent leurs petits). Ce que voyant Jésus s'irrite et leur dit : « Laissez venir à moi les petits enfants, car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. Qui ne reçoit le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas. » Et les ayant embrassés, il les bénit en leur imposant les mains[7].

1. *Fragments of a Zadokite Work*, VII, 2. La parenté avec *Marc* et *Mathieu* a été notée par Charles, *ad loc.* et Ed. Meyer, *Die Gemeinde*, p. 34.
2. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 197.
3. Cf. l'histoire des trois femmes du Pharisien Josèphe, *Vita*, §§ 414-415 et 426-427.
4. Jamblique 47-48, cf. *supra*, p. 35 et suiv.
5. Jamblique 49, cf. *supra*, p. 219.
6. *Mathieu*, XIX, 10-12, fait suivre l'enseignement sur le mariage indissoluble de la louange de « ceux qui se sont faits eunuques eux-mêmes en vue du royaume des cieux »; le propos, où Ed. Meyer, *Ursprung*, I, p. 215 et III, p. 356, aperçoit une exhortation positive à l'émasculation et qu'il semble tenté de considérer comme un enseignement authentique de Jésus, doit sans doute plutôt s'entendre au sens moral (Loisy, *Év. Synopt.*, I, p. 202). Cette recommandation du célibat a été avec raison rapprochée de l'essénisme (Ed. Meyer, *l. l.*, I, p. 241 ; les objections de Loisy, *l. l.*, pp. 202-203 ne sont pas probantes). Mais il ne suffit pas de constater que *Mathieu*, XIX, 10-12, répond à Josèphe, *Bell.*, II, § 121 et Pline, V, 17. C'est tout l'ensemble du système de *Mathieu*, XIX, 3-6 (= *Marc*, X, 29) et 10-12 (et aussi de I *Corinth.*, VII, 25-40) qui répond à l'ensemble du système essénien tel qu'il résulte de *Bell.*, II, 121 et 161 : célibat pour les uns, tolérance d'un mariage sévèrement réglementé et sûrement monogamique pour les autres qui sont peut-être la majorité ; c'est la position d'Apollonios de Tyane d'après Philostrate, I, 13.
7. *Marc*, X, 13-16 : *Mathieu*, XIX, 13-15 ; *Luc*, XVIII, 15-17.

A Crotone, sitôt qu'il a prononcé le Discours sur la fidélité conjugale, Pythagore porte la bonne parole aux petits enfants, êtres chéris des dieux, auprès desquels leur prière est toute puissante[1].

Le motif par lequel Jésus justifie sa sollicitude pour les enfants est adventice, mais ici encore on croit surprendre une idée grecque : pour louer la candeur d'un vieux brave homme, une inscription funéraire d'Italie assure qu'il portait en lui l'âme ingénue d'un nouveau-né (ἀρτιτόκου φωτὸς ψυχίον ἔνδοθ' ἔχων)[2].

Le renoncement a la richesse. — Le Riche — dont *Mathieu* seul nous apprend qu'il est un νεανίσκος — aborde Jésus pour lui demander ce qu'il faut faire pour obtenir la vie éternelle. « Tu connais les commandements : ne point commettre adultère, ne point tuer, ni dérober.... » — « J'ai observé tout cela. » — « Une chose te manque. Vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. » L'homme, affligé de cette parole, s'en va tristement, car il avait de grands biens[3].

Les jeunes gens de Crotone, à la suite de la Prédication, renoncent à la propriété individuelle[4] : tel est le point de contact de l'anecdote avec l'histoire de l'Assemblée. Mais, dans le détail, la scène reproduit celle de l'admission des néophytes dans la Société déjà constituée : à

1. Jamblique 51-53 ; cf. *supra*, p. 35.

2. *IG* XIV, 2068 (Kaibel, 615). Kaibel considère le personnage loué comme un « ludi magister disciplinae ut videtur pythagoricae » mais le v. 6 n'est pas favorable à cette hypothèse.

3. *Marc*, x, 17-22 ; *Mathieu*, xix, 16-22 ; *Luc*, xviii, 18-23. — Suit la conversation de Jésus avec ses disciples sur la difficulté du salut des riches : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » La bizarrerie de la comparaison a déjà frappé l'antiquité chrétienne, et on a attribué à Origène une glose suivant laquelle Jésus aurait voulu parler non du chameau, mais du câble (κάμιλος). Interprétation erronée : l'évangéliste a certainement songé au quadrupède, car les Juifs de Babylonie possèdent le dicton « faire passer un éléphant par un trou d'aiguille » (*Baba Meçia*, 38 b). Mais l'accord de l'Évangile et du Talmud, s'il prouve qu'on s'est habitué, parmi les Juifs, à l'idée du gros animal arrêté par la plus étroite des ouvertures, n'empêche pas que l'image soit fort peu naturelle, alors que faire passer un câble par un trou d'aiguille, fait pour recevoir un fil, est une expression ingénieuse et frappante de l'impossibilité matérielle. Je croirais volontiers qu'un dicton grec « faire entrer un κάμιλος par un trou d'aiguille » a été méconnu au passage du grec à l'araméen.

4 Jamblique 254, 257 (Apollonios) ; Jamblique 30 = Porphyre 20 (Nicomaque). D'Apollonios il faut retenir que les premiers membres de la société communiste sont des jeunes gens, de Nicomaque (comme de l'auteur de Jamblique 92) qu'ils obéissent à un commandement du Discours initial.

la *dokimasie* du jeune postulant[1] correspond l'interrogation sur l'observation des préceptes du Décalogue, à l'abandon des biens[2], l'ordre donné au Riche de remettre aux pauvres tout ce qu'il a. Le narrateur ne pouvait songer, vu les conditions particulières où se trouvait le groupe nomade des disciples, à proposer au jeune Riche de se dépouiller au profit de la caisse commune que la légende chrétienne ne connaît qu'au lendemain de la mort de Jésus, et que les *Actes* décrivent comme une copie exacte de l'organisation de Crotone[3]; le renoncement prend donc la forme d'une distribution aux pauvres, conformément à un autre thème pythagoricien, celui qu'illustrent les exemples de Simikhos, d'Apollonios de Tyane, de Pérégrinos[4] et aussi des Thérapeutes.

LA RUPTURE AVEC LA FAMILLE. — Le renoncement aux biens matériels n'est toutefois qu'une partie du sacrifice imposé à qui suit Jésus et qu'attendra en retour la vie éternelle : il lui faut « tout quitter », comme dit Pierre, « quitter maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants, champs », précisera Jésus[5]. Nous avons déjà trouvé cette répudiation des biens terrestres et de la famille chez les Thérapeutes, qui réfractent eux-mêmes les disciples de Crotone[6]. L'indifférence vis-à-vis des « père et mère » et des « champs » rappelle directement la formule de Jambl. 246 : προνοεῖν δὲ δεῖν μᾶλλον λέγουσι φιλοσοφίας ἢ γονέων καὶ γεωργίας.

1. Jamblique 71, cf. Nauck, pp. LIX et LXVII (remarquer τῶν νεωτέρων).
2. Scol. *Phèdre*, 279 c, Jamblique 72, cf. *supra*, p. 273.
3. *Actes des Apôtres*, II, 44-45, IV, 32. L'étroite parenté du tableau des *Actes* avec Jamblique 167-8 et, en dernière analyse, la *République* de Platon, a été indiquée, après Preuschen, par H. von Schubert, *Der Kommunismus der Wiedertäufer* (*Sitzungsb. Heidelb. Akad.*, X, XI), p. 36 et suiv. (essai de réfutation par Bigelmair, *Festgabe A. Ehrhard*, p. 82). *Actes* IV, 32 : καρδία καὶ ψυχὴ μία = Jambl. 167 : ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ; *Actes* IV, 32 : οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά = Jambl. 168 : κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα... ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο (Diogène Laërce, VIII, 22 : ἴδιόν τε μηδὲν ἡγεῖσθαι). Dans *Actes* II, 44, ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά, on est tenté de reconnaître dans l'expression initiale (qui a hanté l'esprit de l'écrivain, cf. II, I et 47) une réminiscence de la formule platonicienne πλειστοῖ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν (*Rép.*, V, 462 c) transmise par un intermédiaire congénère à Jambl. 167, ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον. — On aura noté que concorde et communauté sont déjà associées dans la Prédication de Crotone.
4. Cf. *supra*, p. 22, n. 5 et *Recherches*, pp. 131 et 138.
5. *Marc*, X, 28-29, *Mathieu*, XIX, 27, 29, *Luc*, XVIII, 28-29.
6. V. *supra*, p. 231.

Les trois leçons initiales en Judée ramènent donc à trois des quatre épisodes de la Prédication initiale d'Italie dont nous savons déjà que le cadre général paraît avoir été utilisé pour la Prédication de Capernaum.

## IX. — A JERUSALEM

Les deux Commandements. — Au Scribe qui lui demande quel est le premier des commandements, Jésus répond qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme. Et le second commandement est celui-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même[1]. » Et le Scribe reconnaît qu'observer ces règles est plus que tous les sacrifices[2]. — Les deux préceptes sont transcrits l'un du *Deutéronome* VI, 5, l'autre du *Lévitique* XIX, 18 ; mais Wellhausen[3] a remarqué que, si les traits sont bibliques, leur coordination constitue une importante innovation ; il a supposé que Jésus est l'auteur de la construction systématique opérée à l'aide de matériaux du Pentateuque. La réduction des commandements à l'amour de Dieu et l'amour des hommes paraît perdre cependant de son originalité si on considère que déjà les Esséniens de Philon ramènent la morale à φιλόθεον, φιλάνθρωπον et φιλάρετον[4] et que *Marc* XIII, 29-31 ne diffère de ce « triple canon » (qui parait avoir été aussi celui de Jean le Baptiste[5]) qu'en ce qu'il le ramène aux deux préceptes dont l'Ancien Testament fournit la formule. Même quand il glorifie la Loi, l'Évangile suit le sillage du judaïsme hellénisant.

Les Scribes. — En tête de l'avertissement à se garder des Scribes, figure dans *Mathieu* un préambule étranger aux deux autres Évangiles et qui se termine ainsi : « Ils disent, et ne font pas[6]. » — C'est le reproche de Diogène de Sinope aux rhéteurs (λέγειν μὲν ἐσπουδακέναι τὰ δίκαια, πράττειν δὲ μηδαμῶς) ; au contraire, le Moïse de Philon, à l'exemple de Pythagore, agit comme il parle[7].

L'aumône de la veuve. — Une pauvre veuve, s'approchant du tronc d'offrandes où plusieurs déposent de riches présents, y jette

1. *Marc,* XII, 28-31 ; *Mathieu,* XXII, 34-40 ; *Luc,* X, 25-27.
2. *Marc,* XII, 32-34.
3. Wellhausen, *Ev. Marci,* p. 103.
4. V. *supra,* p. 281.
5. V. *supra,* p. 300, n. 3.
6. *Mathieu,* XXIII, 3 ; cf. Klostermann, *ad loc.*
7. Diogène Laërce, VI, 28, cf. *supra,* p. 144, n. 4 et 5.

deux petites pièces qui font un *quadrans*. Et appelant ses disciples Jésus déclare que la pauvre femme a plus fait que les autres, car ils ont mis de leur superflu et elle de sa misère [1].

L'anecdote (dont la littérature rabbinique fournit une variante [2]) est toute semblable à celles que Porphyre rapporte, d'après Théophraste, sur l'humble sacrifice qui vaut au paysan d'Hermione, à Cléarque de Méthydrion et Dokimos de Delphes la faveur des dieux dédaigneux des hécatombes offertes par de plus fastueux adorateurs [3]. Que ces contes aient passé dans la littérature pythagorisante on n'en peut guère douter : la formule sur laquelle, chez Porphyre, s'achève l'histoire de l'homme d'Hermione [4] est presque textuellement attribuée à Pythagore [5]. Et il n'est pas impossible que ce soit déjà un conteur pythagorisant qui ait substitué au héros masculin des historiettes grecques la figure de femme propre au récit évangélique : dans le Discours aux femmes qui clôt la prédication de Crotone [6] et à la suite duquel les auditrices font don de leurs ornements au Temple d'Héra, Pythagore leur prescrit de ne présenter aux dieux que l'encens et des gâteaux, et d'éviter les offrandes onéreuses [7].

L'EXHORTATION A LA VIGILANCE. — L'Apocalypse synoptique se

1. *Marc*, XII, 41 ; *Luc*, XXI, 1.

2. *Midrasch Lévitique Rabba*, III, 5 (H. Haas, *Das Scherflein der Witwe*, pp. 23 et 98). L'offrande de la pauvre femme — une poignée de farine — rappelle les ἀλφίτων ὀλίγας δράκας offerts par le pauvre Dokimos (Porphyre, *De Abst.*, II, 17).

3. Porphyre, *De Abst.*, II, 15-17 ; cf. R. Herzog, ap. E. Horneffer, *Der Junge Platon*, pp. 150-157 et Wilamowitz, *Platon*, t. II, pp 430-431.

4. Porphyre, *De Abst.*, II, 15.

5. Jamblique 122.

6. Jamblique 54.

7. H. Haas, *Das Scherflein der Witwe*, fait dériver le récit évangélique du conte IV, 22, du *Sutralamkara* d'Açvaghosa (sans doute écrit vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne), ainsi résumé par Sylvain Lévi (*Journal asiatique*, 1908, t. II, p. 106) : « Une pauvre fille donne aux Bhiksus (moines bouddhiques) deux pièces de cuivre qu'elle a trouvées dans les ordures. Le sthavira (supérieur) prononce un vœu en sa faveur. Un nuage fidèle abrite la jeune fille... Frappé du miracle, le roi du pays l'épouse. Elle multiplie alors ses aumônes, mais le sthavira refuse de prononcer en sa faveur un second vœu, car la charité vaut par l'intention. » L'histoire de la pauvre fille s'apparente par un trait frappant à celle de la veuve de l'Évangile : l'aumône consiste en *deux* petites pièces de monnaie. Mais une dépendance directe paraît impossible. Par la marche générale le conte bouddhique rappelle d'ailleurs l'histoire de l'homme d'Hermione (Porphyre, II, 15) qui, loué pour avoir offert trois gâteaux, croit faire mieux encore en vidant toute sa musette sur l'autel, mais apprend que le premier mouvement seul était bon.

termine par un appel à la vigilance : « Veillez, car vous ne savez quand le temps viendra... de peur que venant à l'improviste il ne vous trouve endormis. Et ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez ! [1] » Puis, à Gethsémané, Jésus, l'âme triste jusqu'à la mort, prescrit à Pierre, Jacques et Jean de veiller. Comme ils se sont néanmoins endormis, il les tance de n'avoir pu veiller seulement une heure et les avertit encore de veiller et prier, afin de ne pas entrer en tentation [2].

Ces invitations à ne pas s'endormir ont peut-être une relation avec *l'oligohypnie* prescrite à ses disciples par Pythagore [3], qui lui-même, suivant Apollonios de Tyane, l'avait apprise à l'école de Thalès [4].

## X. — DE GETHSÉMANÉ AU PRÉTOIRE.

A GETHSÉMANÉ. — La parole de Jésus : « Père, que s'accomplisse non ma volonté, mais la tienne [5] », reproduit celle qu'Androcyde [6] place dans la bouche de Thymaridas sur le point de s'exposer aux périls d'un voyage maritime, et qui a été attribuée, sous cette forme, à Pythagore même : πρὸς τὸν ἐν εὐχῆς εἰπόντα μέρει « δοίη σοι ὁ θεὸς ἅπερ ἂν τύχης βουλόμενος », « εὐφήμει », φησίν, « ἀλλὰ βουλοίμην ἅ γε καὶ δίδωσι [7] ».

Le tragique des circonstances prête à la prière de Gethsémané un accent qui fait défaut au modèle.

LE SILENCE DE JÉSUS. — Jésus est arrêté dans la nuit et aussitôt s'engage le procès devant le synédrion, puis Pilate [8].

Devant le sanhédrin, les témoins à charge déposent ; mais Jésus ne répond rien. Le grand-prêtre interpelle l'accusé : « Tu ne réponds rien à ceux qui témoignent contre toi ? » Jésus se tait encore [9], et

1. *Marc*, XIII, 33-37 ; *Mathieu*, XXIV, 42-44 ; *Luc*, XII, 37-40.
2. *Marc*, XIV, 34-38 ; *Mathieu*, XXVI, 38-41 ; cf. *Luc*, XXII, 45-46.
3. Jamblique 69, 188, 226.
4. Jamblique 13, cf. 16. Sur la survivance de la règle de l'oligohypnie, cf. Reitzenstein, *Historia monachorum*, p. 93 et suiv.
5. *Marc*, XIV, 36 ; *Mathieu*, XXVI, 39 ; *Luc*, XXII, 42.
6. Jamblique 145, cf. Corssen, *Rhein. Museum*, 1912, p 253.
7. Procope, *Epist.*, 47.
8. *Marc*, XIV, 55-64 (*Mathieu*, XXVI, 59-66) et XV, 1-3 (*Mathieu*, XXVII, 1-2, 11-14). Le récit de *Luc*, XXII, 66 — XXIII, 12, diffère des deux autres en ce qu'il transporte l'interrogatoire devant le sanhédrin dans la séance matinale de *Marc*, XV, 1 et *Mathieu*, XXVII, 1, et qu'il ajoute une comparution devant Hérode dans laquelle il fait passer l'épisode du silence devant Pilate.
9. *Marc*, XIV, 55-64 ; *Mathieu*, XXVI, 59-64.

c'est seulement à la seconde question du grand-prêtre : « Es-tu l'Oint, le fils du Béni ? » qu'il répond, suivant *Marc :* « Je le suis », suivant *Mathieu :* « C'est toi qui l'as dit[1] »... On mène Jésus chez Pilate qui lui demande s'il est le roi des Juifs ; il répond seulement : « C'est toi qui le dis ». Les grands-prêtres le chargent d'inculpations sans qu'il dise rien. Pilate lui demande encore : « Tu ne réponds rien ? » Mais Jésus ne dit rien de plus, ce qui plonge Pilate dans l'étonnement[2].

Le silence de la victime, marqué avec insistance dans les deux épisodes du récit actuel[3], a été rapproché, sans doute avec quelque fondement, d'un trait du portrait du Serviteur de Jahvé, qui « demeure dans le silence sans ouvrir la bouche, comme l'agneau est muet devant le tondeur[4] ». Mais à aussi bon droit on peut rappeler que suivant une des versions de sa fin tragique[5], Pythagore traqué accepta la mort en disant : « Plutôt périr que parler. »

LE RENIEMENT DE PIERRE. — Pierre, qui encore à Gethsémané se déclarait prêt à mourir pour le Maître, fléchit à l'instant critique et, reconnu pour un Galiléen, compagnon de Jésus, renie par trois fois le Nazaréen.

Par l'intermédiaire de la légende d'Apollonios de Tyane, il semble qu'on puisse rendre probable l'existence, dans la légende de Pythagore, d'un épisode comparable.

1. *Marc,* XIV, 62; *Mathieu,* XXVI, 64. Nous laissons de côté la proclamation de la fin du verset (« et vous verrez le Fils de l'Homme assis à droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel ») dont Ed. Meyer, rebelle par ailleurs aux analyses de Wellhausen et Norden (cf. *infra*, n. 3), concède le caractère adventice (*Ursprung,* I, p. 194).

2. *Marc,* XV, 2 ; *Mathieu,* XXVII, 11.

3. Nous ne pouvons aborder ici les problèmes que soulève cette « combinaison tendancieuse d'éléments de nature et d'origine très divers » (Goguel, *Revue de l'Hist. des Religions,* 1910, t. II, p. 312) à laquelle la critique dispute vainement un noyau historique insaisissable. Wendling, *Enstehung des Marcus Evangeliums,* p. 178, Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition,* p. 163, Loisy, *Évangile selon Luc,* pp. 41 et 534 considèrent comme secondaire l'ensemble de la séance nocturne du sanhédrin ; Wellhausen, *Ev. Marci,* p. 132, rejette *Marc,* XIV, 61-62 ; Norden, *Agnostos Theos,* pp. 194-197, croit à un chassé-croisé qui avait introduit dans la séance du sanhédrin la question : « Es-tu...? » et la réponse affirmative d'abord propres à la séance du prétoire, et dans la séance du prétoire le motif du silence d'abord propre à la séance du sanhédrin.

4. *Isaïe,* LIII,8.

5. Cf. *supra,* p. 69.

Quand Apollonios est en route pour Rome où il est cité par Domitien, Damis, qui l'accompagne, se met à redouter les suites de l'aventure, mais Apollonios réussit à lui rendre courage : il n'abandonnera pas son maître en péril et partira avec lui pour Rome. Cependant Apollonios lui donne un conseil de prudence : il devra, pour ne pas attirer l'attention, renoncer à la toilette qui fait reconnaître en lui un pythagoricien, faire couper ses cheveux, abandonner le tribôn de lin et la chaussure distinctive. Damis suit ces avis, non, assure-t-il, par poltronnerie, mais parce qu'ils répondent aux nécessités de l'heure[1].

Damis, en dépouillant les insignes extérieurs de la profession pythagoricienne, commet une apostasie apparente qui l'expose à l'accusation de lâcheté. Le plaidoyer justificatif même qu'on lit chez Philostrate indique qu'il faut défendre le personnage contre le reproche d'un reniement apparent déterminé par la crainte[2].

Pour Damis comme pour Pierre il s'agit en fin de compte d'échapper aux périls qui menacent les fidèles du fait des haines déchaînées contre le maître. Des deux côtés, les disciples dont le dévouement ne fait pas de doute écoutent à l'heure du danger les conseils d'une indigne prudence.

## XI. — LA FIN.

La mort. — Jésus est mis en croix à la troisième heure, et à la sixième les ténèbres couvrirent toute la terre jusqu'à la neuvième[3]. L'obscurité en plein midi se retrouve chez *Amos* VIII, 9, où toutefois le prodige n'a rapport avec aucune mort ; le soleil s'éclipse par contre quand vont s'éteindre César, Carnéade et Proklos[4].

1. Philostrate, VII, 15.

2. Le cas de Damis a lui-même quelque analogie avec celui de Zalmoxis suivant Dionysophane copié par Porphyre 15 (cf. Delatte, *Politique*, p. 228) : « Zalmoxis fut l'esclave de Pythagore. Quand celui-ci fut vaincu par la sédition et prit la fuite, Zalmoxis qui était tombé aux mains des brigands et avait été couvert par eux de stigmates, se bande la figure à cause de ces stigmates. » La sédition à laquelle Pythagore échappe par la fuite ne peut être que celle de Crotone, à laquelle, comme nous savons par Hippolyte (*Refut.*, I, 1, 2) Zalmoxis échappe avec Lysis et Archippos. Les « brigands » rappellent les soldats siciliens qui dans le récit d'Hippobotos et Néanthe (Jamblique 190, cf. *supra*, p. 69) attaquent « à la manière des brigands » la troupe qui va de Métaponte à Tarente.

3. *Marc*, XV, 33.

4. Virgile, *Géorg.*, I, 466-498 ; Suidas, s. v. Καρνεάδης ; Marinus, *Proclus*, 37 ; cf. Usener, *Rhein. Museum*, 1900, p. 286 (*Kleine Schriften*, IV, p. 307).

Le tombeau vide. — Le corps du supplicié est déposé dans un sépulcre fermé par une pierre[1]. Quand les femmes se préparent à oindre le cadavre de parfums[2], elles trouvent vide le tombeau, et un ange[3] leur apprend que Jésus, ressuscité, n'est pas là et qu'il a précédé ses disciples en Galilée, où ils le verront[4].

La légende de Pythagore ne saurait comporter d'épisode analogue, car nulle version ne connaît un tombeau du disparu. Mais l'histoire fabuleuse d'Aristée, un des héros favoris du pythagorisme[5], fournit un parallèle des plus exacts.

Lisons le récit d'Hérodote[6] dont Plutarque connaît une version légèrement modifiée[7]. « D'après ce qu'on raconte, Aristée, étant entré à Proconnèse dans l'atelier d'un foulon, y mourut ; le foulon, ayant fermé son atelier à clef, s'en alla aussitôt prévenir les proches du mort. La nouvelle du décès s'était déjà répandue dans la ville quand un Cyzicénien venant d'Artaké annonça qu'elle était controuvée, assurant qu'il avait rencontré le prétendu mort sur la route de Cyzique et lui avait parlé. Pendant qu'il persistait énergiquement dans ses dires, les proches d'Aristée se rendirent à l'atelier, munis de ce qu'il faut pour les obsèques ; mais, la maison ouverte, on n'y trouve Aristée ni mort, ni vif. Sept ans plus tard il reparaît à Proconnèse, puis disparaît à nouveau. » (Plutarque ajoute — et cette précision topographique semble constituer un indice de l'annexion de cette anecdote par la légende pythagoricienne — qu'Aristée partit pour *Crotone*).

Dans les deux cas, il y a retour à la vie d'un cadavre confié à un abri parfaitement clos, disparition merveilleuse du corps constatée par les proches qui viennent pour lui rendre les derniers offices (on notera que chez Hérodote, l'apport des πρόσφορα, parmi lesquels les aromates ne devaient pas manquer[8], est irréprochablement en situa-

1. *Marc,* XV, 42 — XVI, 7 ; *Mathieu,* XXVII, 57 — XXVIII, 7 ; *Luc,* XXIII, 50 — XXIV, 10.

2. *Marc, Luc* ; dans *Mathieu,* XXVIII, 1, les femmes n'apportent pas d'aromates et leur visite au tombeau n'est qu'un pélerinage.

3. Deux anges chez *Luc.*

4. *Marc, Mathieu* ; *Luc* altère l'indication du rendez-vous en Galilée.

5. Jamblique 138.

6. Hérodote, IV, 14.

7. Plutarque, *Romulus,* 18.

8. Les parfums, destinés à masquer pendant l'*ekphora* l'odeur du cadavre, sont mentionnés comme ingrédients habituels des obsèques par Lucien, *De Luctu,* 11.

tion, tandis qu'incompréhensible[1] est la démarche des saintes femmes apportant des aromates destinés à un cadavre déjà enseveli[2]) enfin annonce de l'incroyable réalité par un personnage introduit ad hoc. Les variations de détail ne pèsent pas auprès de ces coïncidences fondamentales, d'autant plus frappantes que dans le domaine entier de la Grèce et de l'Orient, il n'est pas, en dehors des récits d'Hérodote et Plutarque et de l'Évangile, d'autre exemple de la survie prouvée par le vide de l'abri dûment fermé (sépulcre ou chambre mortuaire) qui a reçu le corps sans vie[3].

Les apparitions. — Des diverses christophanies évangéliques nous retiendrons, en dehors de celle d'Emmaüs[4], l'apparition aux Onze dont il reste dans *Marc*[5] un vestige, dans *Mathieu*[6] une narration sans dénouement qui raconte la suprême entrevue et ne dit pas comment le ressuscité a quitté ses compagnons, et dans *Luc*[7], continué par le préambule des *Actes*, un récit riche de substance, mais dont la confusion et les surcharges posent de difficiles problèmes. Ne considérons que les grandes lignes.

Nos témoins sont d'accord entre eux sur ce point : Jésus ressuscité a donné à ses disciples, par sa présence sur terre, la preuve de sa divinité. C'est le retour de Romulus annonçant à Proculus qu'il est devenu le dieu Quirinus, conformément à un thème mythologique

1. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 77, cf. Bultmann, *Gesch. der syn. Tradition*, p. 173.

2. Le rite de l'onction parfumée est, comme a montré Preuschen (*Zeitschr. für neut. Wissensch.*, III, p. 252), grec et romain, mais non juif.

3. Cf. pourtant la légende d'Alcmène : morte et mise au tombeau, elle est par Hermès transportée aux Champs-Elysées et quand les Héraclides ouvrent la caisse ils n'y trouvent qu'une pierre (Phérécyde, fr. 39, *F. H. G.*, t. I, p. 82).

4. *Luc*, XXIV, 13-31.

5. *Marc*, XVI, 7. Cette annonce doit avoir été suivie, dans *Marc* même, d'un récit de l'Apparition (Bultmann, *Gesch. der syn. Tradition*, p. 174).

6. *Mathieu*, XXVIII, 16-20. *Mathieu* concorde avec *Marc*, XVI, 7, au sujet de la localisation galiléenne du Retour, sûrement antérieure à la localisation jérusalémite de *Luc*.

7. *Luc*, XXIV, 36-48, dérive, en dépit de la divergence sur la localisation, du même prototype que *Mathieu*. De part et d'autre il s'agit d'un retour matériel du ressuscité (moins nettement indiqué dans *Mathieu*, XXVIII, 17, que dans *Luc*, mais cf. XXVIII, 9-10); la mention de l'incrédulité de certains assistants apparente étroitement *Mathieu*, XXVIII, 17, à *Luc*, XXIV, 38-39, enfin un élément caractéristique est commun aux discours prêtés à Jésus, *Mathieu*, XXVIII, 19 (μαθητεύσατε τὰ ἔθνη) et *Luc*, XXIV, 47 (κηρυχθῆναι ... εἰς πάντα τὰ ἔθνη).

dont nous avons cru trouver le reflet dans deux des épisodes de la Vie d'Apollonios de Tyane, et dans l'histoire de Pérégrinos.

Pour les détails, nous en sommes réduits, en raison de la carence de *Marc* et même de *Mathieu*, à *Luc-Actes*.

Jésus désarme l'incrédulité de ceux qui doutent de sa réalité corporelle par un argument — « Touchez-moi et voyez, car un esprit n'a ni chair ni os et vous voyez que j'en ai [1] » — qui est celui même d'Apollonios voulant persuader Damis et Démétrios : « Si j'échappe à la prise, c'est que je suis une vaine ombre évadée du royaume de Perséphone ; si je résiste au contact, c'est que je vis et n'ai pas abandonné mon corps [2]. »

Le narrateur poursuit : il reparut pendant quarante jours au bout desquels, à la vue de ses disciples, il s'éleva dans les airs et une nuée le reçut qui le dissimula à leurs yeux [3]. On reconnaît la tessarakontade de Métaponte qui s'achève suivant Dicéarque [4] par une mort physique, mais qui a dû être par d'autres soudée à l'Ascension que nous devons postuler d'après Philostrate [5]. La nuée est l'accessoire mythologique banal dans les Ascensions helléniques, et nous l'avons retrouvée dans l'Ascension de Moïse [6].

Enfin les comparses de l'épisode d'Emmaüs, Cléophas et le compagnon laissé anonyme, recevant l'enseignement de Jésus qui, soudain, disparaît à leurs yeux, rappellent le Josué et l'Eléazar de la légende de Moïse, eux-mêmes calqués, nous a-t-il semblé, sur la couple de témoins (Damis et Démétrios et les deux fidèles de saint Antoine) qui apparaît régulièrement dans les répliques de la Disparition de Pythagore [7].

L'épilogue évangélique contient donc, dans un ordre différent, les éléments épars dans les *membra disjecta* de la tradition pythagoricienne, l'Ascension étant annexée au retour qui convainc les incrédules.

1. *Luc*, XXVIII, 39.
2. Philostrate, VIII, 12, cf. *supra*, p. 76.
3. *Actes*, I, 3 et 9.
4. *Supra*, p. 68.
5. *Supra*, p. 74. Nous avons vu (p. 152, n. 4) que la tessarakontade a pénétré dans les Légendes apocalyptiques de Baruch et d'Esdras, sans doute reflets d'une forme de la Légende de Moïse.
6. *Supra*, p. 152.
7. *Supra*, p. 152.

## CHAPITRE II

## LES ÉLÉMENTS BIBLIQUES

Pour mesurer exactement l'apport hellénique aux récits évangéliques, il faut le comparer aux matériaux bibliques auxquels il est allié, éléments traditionnels refondus au creuset messianique.

### I. — LE MESSIE ET LE « COMME UN FILS D'HOMME ».

L'attente d'un héros sauveur, étrangère aux siècles qui ont précédé l'établissement de la domination romaine en Palestine[1], s'est éveillée en même temps que se développait le pharisaïsme qu'elle a rapidement pénétré et dont, à en juger par le document capital sur le complot de l'an 6[2], elle fait partie intégrante dès la fin de l'époque d'Hérode. Multiples sont les formes du messianisme, complexe mouvement fait de la réaction d'un peuple blessé par la domination étrangère et d'une effervescence eschatologique nourrie des anciennes prophéties. L'auteur patriote du *XVII^e Psaume de Salomon*[3] rêve d'un Roi fils de David qui purifiera Jérusalem des étrangers (21-2), ne tolérera nul métèque parmi les tribus (28) et que Dieu fortifiera d'esprit saint (37). Une génération plus tard — peut-être une influence venue d'Alexandrie a-t-elle agi dans l'intervalle[4] — les Pharisiens

1. Cf. Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 255 ; Hölscher, *Gesch. der isr. und jüd. Religion*, p. 225.

2. Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, II, 4, cf. *supra*, p. 236.

3. Peut-être postérieur à l'avènement d'Hérode (Hölscher, *l. l.*, p. 226, § 95, n. 3).

4. L'espoir d'une proche et radieuse transformation des choses, liée à l'arrivée d'un roi national, est attestée pour l'Égypte ptolémaïque par l'*Apologie du Potier* (Wilcken, *Hermes*, 1905, p. 548, cf. *supra*, p. 248, n. 3). L'espérance égyptienne

complotant contre Hérode annoncent un Roi thaumaturge, qui réalisera à la lettre la promesse d'*Isaïe* LVI, 3. D'autres, semble-t-il, ont dû tirer de *Daniel* VII, 13-4 la promesse littérale de l'arrivée triomphante d'une figure céleste, « semblable à un (fils d')homme » venant avec les nuées et à qui serait donnée à jamais la royauté[1].

Ces conceptions opposées ont laissé leur trace dans l'Évangile.

De l'Oint, fils de David, Jésus tient notamment le titre de Messie, la naissance bethléhémite et la Descente de l'Esprit[2]; l'entrée à Jérusalem[3] est imaginée d'après l'annonce de l'avènement du Roi de Sion suivant *Zacharie* IX, 9. — Au « semblable à un fils d'homme », il doit l'espérance du Retour glorieux sur les nuées.

Mais d'autres traits sont pris à une dernière forme de l'attente juive.

## II. — LE PROPHÈTE ATTENDU.

Moïse avait annoncé : « Dieu suscitera à Israël un prophète comme moi : vous l'écouterez[4]. » Pour l'auteur du premier *Livre des Maccabées*[5], l'arrivée du « prophète digne de foi » marque un terme idéal

a dû agir sur le judaïsme alexandrin (Norden, *Geburt des Kindes*, p. 53, n. 2), cf. *Apologie du Potier*, II, l. 6-7, ὁ... εὐμενὴς [ὑ]πάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται βασιλεύς et *III*e *Oracle Sibyllien*, v. 652, καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα.

1. Cf. *Hénoch*, ch. 46, 48, etc. et IV *Esdras*, ch. 13 (v. sur ces textes assez tardifs Volz, *Jüd. Eschatologie*, p. 214 et Bousset, *Kyrios Christos*, p. 15). — Aucun Juif n'a naturellement pu être amené à penser que le « comme un (fils d')homme » pût jamais, avant son avènement glorieux, vivre de la vie mortelle, et le titre de « fils de l'homme » que prend Jésus conversant avec ses disciples ne dérive (cf. p. 303) pas de *Daniel*.

2. *Marc*, I, 10-11; *Mathieu*, III, 16-17; *Luc*, III, 22. La consécration par la Descente de l'Esprit résulte de la combinaison d'*Isaïe*, XI, 1-2 (l'esprit de Jahvé se posera sur le rameau issu de Jessé), XLII, 1-2 (voici mon élu en qui mon âme se complaît, je placerai mon esprit sur lui) et LXI, 1 (l'Esprit de Dieu est sur moi parce que Jahvé m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux humbles) avec *Genèse*, I, 2 qui a fourni l'idée de l'oiseau descendant sur les flots, les eaux du Jourdain étant substituées aux eaux primordiales. Le choix de la colombe s'explique, sans qu'il soit besoin de recourir aux hypothèses de Gressmann, *Archiv f. Religionsw.*, 1920-1921, pp. 1 et 323, par le fait qu'elle est parmi les oiseaux purs (v. *Aristeae Epist.*, § 145) à peu près le seul qui soit apte au grand vol (cf. la colombe de Noé), peut-être aussi par un symbolisme analogue à celui de Philon, *Quis rer. div. haer.*, 25.

3. *Marc*, XI, 1-10.

4. *Deutéronome*, XVIII, 15, cf. 18.

5. I *Macc.* XIV, 46. *Ib.*, IV, 41, il est simplement dit « prophète ».

où deviendront caduques les solutions provisoires dictées par la sagesse humaine. *Esdras* II, 63 et *Néhémie* VII, 55 assignent ce rôle d'interprète futur de la volonté divine au prêtre qui viendrait porteur des urim et tummim.

De celui qui devait venir on pouvait donc attendre qu'il rappelât directement Moïse, ou qu'il fût un envoyé comparable à tel prophète postérieur, ou enfin qu'il eût les caractères propres au porteur des urim et tummim. On a de longue date remarqué la présence dans l'Évangile des deux premières de ces conceptions ; la dernière est restée négligée, bien que le *Talmud* considère comme termes équivalents « arrivée du prêtre muni de l'urim et tummim » et « venue du Messie », et que les Çadoqites aient attendu un Messie aharonide.

## I. — La légende de Moïse.

Massacre des innocents. — Deux incidents séparés de la vie de Moïse apparaissent soudés chez *Mathieu* pour former l'histoire du Massacre des Innocents et de la Fuite en Égypte, reliés par le songe de Joseph. La légende judéo-alexandrine fournit le modèle du massacre ordonné par Hérode [1].

| | |
|---|---|
| *Mathieu,* II, 1-2 : Jésus étant né à Bethléem de Judée, voici que des mages d'Orient arrivent à Jérusalem disant : « Où est le roi des Juifs nouveau-né ? » | *Ant. Jud.*, II, IX, § 205. Un des hiérogrammates annonce au roi qu'il naîtra en ce temps chez les Israélites quelqu'un qui humiliera l'Égypte. |
| 3. Hérode entendant cela est effrayé. 16. Il fait tuer tous les enfants de moins de deux ans. | 206. Le roi effrayé ordonne, sur l'avis de l'hiérogrammate, de détruire tous les enfants mâles qui naîtraient en les précipitant dans le fleuve. |
| 13. Un ange apparaît à Joseph, annonce qu'Hérode veut faire périr l'enfant, et prescrit de fuir en Égypte. | 215-216. Dieu apparaît en songe à Amram et lui annonce que l'enfant échappera à ceux qui veulent le perdre. |

La Fuite en Égypte. — Le texte biblique restitue par contre le modèle de la Fuite en Égypte et du Retour :

| | |
|---|---|
| *Mathieu,* II, 14 : Joseph donc prit le petit enfant et sa mère et se retira en Égypte. | *Exode,* II, 15 : Moïse s'enfuit de devant Pharaon et se retira en Madian. |

1. La similitude entre Mathieu et Josèphe a été observée par Holtzmann, *Synoptiker,* p. 193 et Saintyves, *Les Vierges-Mères,* p. 253.

| | |
|---|---|
| 19. Après qu'Hérode fut mort, | 23. Longtemps après le roi d'Égypte mourut. |
| un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph et lui dit : | 19. Le Seigneur dit à Moïse en Madian : |
| 20. Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et retourne au pays d'Israël. Car ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant sont morts. | « Va, retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts. » |
| 21. Joseph donc prit l'enfant et sa mère et rentre dans le pays d'Israël. | 20. Moïse prit donc la femme et les fils et rentre en Égypte. |

La Transfiguration. — L'épisode de la Transfiguration, commun aux synoptiques[1], représente une marqueterie de même sorte. Ce sont les scènes de l'Ascension au Sinaï d'*Exode* XXIV et XXXIV qui sont contaminées[2].

| | |
|---|---|
| Six jours après, Jésus, ayant pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, les mena à l'écart sur une haute montagne. | Et Moïse monta avec Aron, Nadab et Abihu (et soixante-dix anciens)[3]. |
| Et il fut transfiguré devant eux, et son visage devint brillant comme le soleil, et ses vêtements blancs comme la lumière. | Moïse redescend de la montagne, son visage jette des rayons de lumière[4] (Philon : resplendissait de l'éclat du soleil)[5]. |
| Parut une nuée qui les couvrit, et de la nuit sortit une voix qui fit entendre ces mots : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon affection, écoutez-le. » | Moïse étant monté, la nuée couvrit la montagne. La gloire de Jahvé reposa sur le mont Sinaï, l'enveloppant d'une nuée pendant six jours[6], et le septième jour Dieu appela Moïse du milieu de la nuée[7]. |

Les paroles que fait entendre suivant l'Évangile la voix de Dieu sont composées de l'avertissement de Moïse au sujet du prophète futur

1. *Marc,* IX, 2-8 ; *Mathieu,* XVII, 1-8 ; *Luc,* IX, 28-35. Marc et Luc sont remaniés par rapport à *Mathieu* que nous suivons.

2. Cf. Strauss, *Seconde Vie de Jésus,* II, p. 269 et suiv., Holtzmann, *Synoptiker,* p. 85 et Bultmann, *Gesch. der syn. Tradition,* pp. 141 et 157.

3. *Exode,* XXIV, 9.

4. *Exode,* XXIV, 29. Ce resplendissement est observé quand Moïse redescend parmi les hommes, mais déjà les trois compagnons de l'ascension précédente ont eu l'éblouissement de la vision de Dieu (*Exode,* XXIV, 10).

5. Philon, *Vita Mosis,* II, § 70.

6. Il y a peut-être, comme l'ont supposé Strauss et Bultmann, un rapport entre les six jours et la période d'identique longueur indiquée au début du récit de la Transfiguration.

7. *Exode,* XXIV, 15-16.

(ἀκούετε αὐτοῦ — αὐτοῦ ἀκούσεσθε) associé à une formule inspirée de *Psaume* II, 7 et d'*Isaïe* XLII, I.

## II. — La légende prophétique.

L'influence de la Légende des Prophètes ne paraît pas très grande. La multiplication des pains[1] pousse à l'hyperbole le miracle d'Élisée[2]. Le mal du lépreux[3] est celui de Na'aman le Syrien guéri par Élisée[4], la résurrection de la fille de Jaïre[5] a quelque ressemblance avec celle du fils de la Sunamite[6]; la résurrection du fils de la veuve de Naim, chez *Luc*[7], reproduit, avec un trait adventice[8], celle du fils de la veuve de Sarepta ranimé par Élie. Le Jésus de *Luc*[9] pourrait faire tomber, comme Élie[10], le feu du ciel sur ses ennemis. La vocation des disciples reflète celle d'Élisée[11].

## III. — Le porteur des urim et tummim.

Jésus et sa famille. — Un passage biblique célèbre, mais resté inutilisé jusqu'à ce jour par la critique évangélique, paraît fournir l'explication de toute une série d'autres faits. Quels traits distinctifs pouvait-on prêter au porteur de « révélation et vérité » ? Nous l'apprenons par le texte hébraïque de la formule sur Lévi, dans la

1. *Marc*, VI, 35-44 et VIII, 1-10; *Mathieu*, XIV, 15-21 et XV, 32-29; *Luc*, IX, 12-17.
2. II *Rois*, IV, 42-44.
3. *Marc*, I, 40-45; *Mathieu*, VIII, 2-4; *Luc*, V, 12-14.
4. II *Rois*, V, 1-14.
5. *Marc*, V, 22-24, 35-43; *Mathieu*, IX, 18-19, 23-26; *Luc*, VIII, 41-42, 49-56.
6. II *Rois*, IV, 31-37.
7. *Luc*, VII, 11-17.
8. I *Rois*, XVII, 17-23. Il y a entre le miracle de Sarepta et celui de Naim cette différence que ce n'est pas dans la maison mortuaire que Jésus ranime le jeune mort à la vie, mais sur la route où passe le convoi funéraire, et que Jésus agit spontanément, ému par la vue de la femme qui suit la bière et à laquelle il ordonne d'arrêter ses larmes : mêmes particularités (cf. Bultmann, *Gesch. der synopt. Tradition*, pp. 133 et 137) dans le miracle analogue d'Apollonios de Tyane, Philostrate, IV, 45.
9. *Luc*, IX, 54-55.
10. II *Rois*, II, 10-12.
11. Cf. *supra*, p. 301, n. 3; sur d'autres emprunts à la légende d'Élie, v. p. 339.

*Bénédiction de Moïse*[1] : « Tes urim et tummim sont à l'homme de ton féal[2], que tu as tenté (éprouvé) à Massa (= tentation, épreuve) et avec qui tu as contesté aux eaux de Meriba, celui qui dit à son père et à sa mère qu'il ne les a pas vus, qui n'a pas égard à ses frères et ne connaît pas ses enfants ; mais ils gardent tes commandements et observent ton alliance. »

A partir de l'époque alexandrine, les exégètes juifs se sont épuisés en efforts infructueux devant cette annonce devenue inintelligible. Aucun interprète antique ne s'est plus rendu compte de l'identité de l' « homme » (collectif) du début, c'est-à-dire du Lévite qui appartient non à une tribu véritable, mais à une corporation fondée sur d'autres liens que le sang[3], avec le sujet au pluriel des verbes des propositions finales. Distinguant, faute de reconnaître la syllepse, « l'homme » étranger à ses parents, ses frères et ses enfants, de « ceux qui gardent les commandements et observent l'alliance », un lecteur du texte hébraïque était aisément amené à considérer l' « homme » maître des *urim* comme un individu opposé à la pluralité nommée en second lieu, ce qui obligeait à combler l'hiatus qui paraissait s'ouvrir entre les propositions au pluriel et ce qui précède. Suppléons le raccord et nous restituons le prototype des paroles prononcées par Jésus quand on lui annonce que sa mère et ses frères viennent le chercher[4].

| | |
|---|---|
| *Deut.*, XXXIII, 9 : Celui qui dit à son père et à sa mère : « Je ne les ai pas vus », ne reconnaît pas ses frères... | *Marc*, III, 33-35 : Mais il répondit : « Qui est ma mère, qui sont mes frères ? » |
| *(mais considère comme tels)* ceux qui gardent tes commandements et observent ton alliance. | Et regardant ceux qui étaient assis autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères, car quiconque accomplit la volonté de Dieu est mon frère, ma sœur et ma mère. » |

La scène de la répudiation de la famille ne peut donc prétendre à aucune réalité historique[5] : reconnaissons un thème déduit de *Deuté-*

1. *Deutéronome*, XXXIII, 8-9.
2. Le texte hébraïque diffère sensiblement, pour ce début, de celui de la Septante et des Targums.
3. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 54.
4. *Marc*, III, 31-35 ; *Mathieu*, XII, 46-50 ; *Luc*, VIII, 19-21.
5. Conclusion déjà proposée, sur des considérants moins décisifs, par Bultmann, *Gesch. der synopt. Tradition*, p. 15 et Loisy, *L'Évangile selon Luc*, p. 247. — Dans

*ronome* XXXIII, 9 par une exégèse dont accidentellement il ne reste pas de vestige dans la tradition juive.

LES OBSERVANTS ET NAZARETH. — Dans la Bénédiction de Lévi vue à la lumière de cette interprétation, les parents véritables sont ceux qui *observent* (jinçôru) l'alliance. Transposons le verbe au participe et nous aurons *nôçerim*[1], « observants », c'est-à-dire le mot hébraïque qui dans le plus ancien peut-être des documents juifs relatifs au christianisme[2] désigne les chrétiens.

Nous obtenons ainsi confirmation de l'hypothèse que Lidzbarski[3] a basée sur l'existence des *Nazoréens*[4] et surtout sur l'examen de la forme des mots Ναζωραῖος et Ναζαρηνός. Il y a eu dans le judaïsme un cercle dont les adeptes se considéraient comme les observateurs particulièrement exacts de certaines prescriptions : de *nôçerim* a été tiré, quand la secte se fut différenciée, le singulier *nôçeri* d'où proviennent par aramaïsation les formes *nāçōrāja* et *naçrajā* que reflètent Ναζωραῖος (qui apparaît dans les *Actes* pour désigner les chrétiens, et chez *Mathieu* s'applique à Jésus) et Ναζαρηνός. Le soi-disant ethnique de Jésus nous ramène donc non, comme on l'a avancé[5], à une expression en fin de compte babylonienne, mais au nom des « observants » parmi lesquels étaient sans doute des adventistes qui attendaient le prophète, annoncé par la *Bénédiction de Lévi*, qui renierait, à la manière des Esséniens, ses parents et ses frères[6].

*Mathieu* et *Luc*, la répudiation reste immotivée, comme elle l'était dans le prototype ; *Marc*, III, 21 a justifié l'attitude de Jésus, quelque peu choquante si la famille est sans reproche, en prêtant aux parents une initiative blâmable.

1. Le mot figure sous cette forme dans le *Psaume* 119, 2.

2. Douzième *berakha* du *Schemōne 'Esrē* (manuscrit de la Geniza du Caire), cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 544 et Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, p. 66.

3. Lidzbarski, *Mand. Liturgien* (*Abh. Gesellsch. Wiss. Goettingen*, XVII, 1), pp. XVI-XVII. Ed. Meyer (*Ursprung*, t. II, p. 423, n. 1, rectifié sur un point de détail t. III, p. 280, n. 1) a combattu la thèse de Lidzbarski, mais ses arguments, pas plus que ceux de Caspari (*Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 1912, p. 122) et de Gressmann (*Zeitschr. f. Kircheng.*, 1922, p. 166) ne sont convaincants; cf. Lidzbarski, *Zeitschr. für Semitistik*, 1922, p. 230 et *Ginza*, p. IX, et Schaeder, ap. Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum ant. Synkretismus*, p. 308, n. 2.

4. Cf. *supra*, p. 290.

5. Hypothèse de Zimmern, *Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesellsch.*, 1920, p. 431, cf. Lidzbarski, *Zeitschr. für Semitistik*, 1922, p. 232.

6. En montrant que les qualificatifs *nazôraios* (et *nazarènos* qui n'en peut être séparé) n'ont rien à faire avec Nazareth, Lidzbarski a singulièrement ébranlé la

La Tentation. — Revenons au verset initial de la Bénédiction de Lévi.

Les mots « celui que tu as tenté (éprouvé) à Massa (ἐν Πεῖρᾳ) » paraissent avoir fourni, par un procédé analogue à celui que nous avons observé pour l'histoire de la Répudiation de la famille, l'idée de la Tentation, ainsi racontée par *Marc* : « Et aussitôt l'esprit le poussa au Désert, et il fut dans le désert quarante jours, tenté par Satan, et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient[1]. » Le mince noyau fourni par le *Deutéronome* a été développé principalement au moyen d'éléments pris dans la Légende d'Élie (que l'Esprit pousse dans les lieux éloignés[2], et qui, nourri par l'Ange, marche pendant quarante jours dans le Désert[3]) ; les bêtes sauvages viennent sans doute des descriptions d'Isaïe[4] ; la substitution de Satan à Dieu, comme tentateur, est conforme à l'esprit de *Jubilés* XVIII, 2, où c'est Mastema (= Satan) qui exécute contre Moïse l'attaque que l'*Exode* IV prêtait à Iahvé en personne[5].

*
* *

L'inventaire qui précède permet de mesurer l'importance respec-

tradition qui rattache Jésus à un lieu galiléen de ce nom. Il hésite à tirer cette conséquence (*Zeitschr. für Semitistik,* 1922, p. 231) et pense que Nazareth a sans doute existé et qu'il est possible que cette localité ait été la résidence des parents de Jésus. Mais il est étrange que Jésus, l'*Observant* par excellence, ait précisément eu pour patrie un lieu dénommé quelque chose comme l'Observance, et il est plus vraisemblable que, après que *nāçōrāja* a été interprété en ethnique, on a cherché et trouvé en Galilée un hameau ou lieu dit qui offrait le nom demandé (ce n'était pas en tout cas un centre important ; il ne figure ni dans la Bible, ni dans Josèphe, ni dans le Talmud, qui nous font sans doute connaître tout ce qu'il y avait de localités notables parmi les 204 « villes et villages » que Josèphe, *Vita,* 235, prête à la Galilée).

1. *Marc,* I, 12-13.
2. I *Rois,* XVIII, 12.
3. I *Rois,* XIX, 5-8.
4. *Isaïe,* XIII, 21 ; XXXIV, 14, 15 ; cf. *Lév.,* XVI, 10.
5. *Marc,* I, 12-13, où Ed. Meyer, *Ursprung,* t. I, pp. 94-95, voit un extrait à peine compréhensible d'une tradition orale plus circonstanciée qui transposait en un combat spirituel un vieux mythe de la lutte entre le dieu lumineux et les puissances des ténèbres, me paraît offrir un récit cohérent, d'origine biblique. *Mathieu,* IV, 1-11 et *Luc,* IV, 1-13, fournissent une amplification composite (l'épisode de Satan montrant les royaumes du monde pourrait dériver d'un remaniement de la scène d'*Ap. Baruch,* ch. 76, 3-4).

tive des deux grandes sources de la Vie racontée par les synoptiques, la Légende de Pythagore et l'agrégat messianique. Par la masse, les deux contributions paraissent s'équilibrer. Mais sans doute l'élément hellénique domine-t-il dans le mélange. On peut sans léser l'économie de la *Vie* en enlever ce qui a été construit sous l'influence de l'Ancien Testament : Massacre des Innocents, Descente de l'Esprit, Tentation, Répudiation de la famille, miracles à la manière des prophètes, Transfiguration, titres d'Oint et de fils de David, entrée à Jérusalem. Que l'on supprime au contraire tout ce qui, comme nous croyons l'avoir montré, procède du modèle grec — Naissance de l'Homme-Dieu, Jésus à douze ans, Prédications de Capernaum et de l'Arrivée en Judée, Rejet de Jésus à Nazareth, Secret messianique, Confession de Pierre, Tombeau vide et Résurrection — et la charpente même de l'édifice évangélique croulera.

# CONCLUSION

Il est temps de dire les résultats de ces lentes analyses.

La littérature légendaire sur Pythagore qu'a vue fleurir l'époque hellénistique et dont nous connaissons par les débris et les reflets de l'*Abaris* un aspect plus ancien, par les biographes des premiers siècles de l'Empire des formes dérivées, a familiarisé un public étendu avec l'histoire de l'Homme-Dieu de Samos et avec une doctrine morale et religieuse qui devait autant à l'Académie qu'au vieux pythagorisme, ces récits merveilleux et ce credo restant d'ailleurs plus particulièrement le patrimoine de cénacles fidèles à l'idéal qui, croyait-on, avait jadis animé la société communiste fondée à Crotone par le Maître.

Il faut vénérer les dieux qui conduisent le monde, et accepter que leur volonté soit faite ; les honorer non par des sacrifices, mais en cherchant à leur être semblables, ne pas invoquer leur nom dans le serment ; subir l'injustice plutôt qu'employer la violence, observer rigoureusement la fidélité conjugale. Suivant que l'homme aura méconnu ou suivi ces préceptes, son essence immortelle sera, pendant les périodes d'Hadès qui suivront cette existence et précéderont la renaissance à la vie terrestre à laquelle n'échappent que de rares élus, condamnée aux tourments du Lieu des Impies ou admise aux joies du Lieu des Bons.

L'*Énéide* suffit à nous révéler l'ascendant exercé sur la Rome de la fin de la République par les contes philosophiques inspirés de l'esprit pythagoricien et dont Alexandrie semble avoir été le plus actif centre de propagation. Un peu avant que parût Virgile, le pythagorisme alexandrin avait remporté une autre victoire.

Quand la communauté juive d'Égypte, condamnée par son éloignement du Temple, foyer unique du culte, à une vie religieuse para-

doxale, s'ouvrit à la civilisation grecque, reine du monde, elle subit la contagion d'idées qui n'auraient pas eu directement prise sur Jérusalem et fut docile au prestige des histoires merveilleuses dont la Légende pythagoricienne parait l'existence du Fondateur. La Vie alexandrine de Moïse que nous apercevons à travers Artapanos, Philon et Josèphe s'enrichit d'épisodes qui avaient d'abord été localisés à Samos, dans l'Égypte d'Amasis, en Italie ou en Sicile. Le *Conte de Siosiri,* sans doute pastiche égyptien d'un roman judéo-égyptien, semble attester une combinaison marquée par une prépondérance encore plus forte de l'élément grec ; en tout cas les Descentes aux enfers de Moïse lui-même, d'Hénoch et de bien d'autres reproduisent la Katabase de Pythagore reconnaissable sous le travestissement démotique. Le tableau de la législation mosaïque copié dans les *Hypothetica* et le *Contre-Apion* montre à chaque pas l'imitation d'un modèle pythagorisant. L'emprunt capital est celui de la doctrine de la rémunération : les noms bibliques d'Éden et de Géhenne ne font que masquer les Champs-Élysées et le Tartare, lieux de récompense ou d'épreuve de l'âme immortelle. Le judaïsme alexandrin a même pris, semble-t-il, à la théorie de la palingénésie ce qui pouvait s'adapter à l'eschatologie traditionnelle : du retour de l'âme désincarnée à la vie terrestre, il a fait la résurrection.

Les missionnaires de la Diaspora d'Égypte — nous connaissons le nom de l'un des principaux, Polliôn-Abtalion, c'est-à-dire Ptolliôn — enseignèrent à la métropole ces innovations d'une gravité extrême et qui modifient radicalement le caractère de la religion d'Israël désormais pourvue, grâce à la doctrine de la rétribution posthume de l'individu, d'une théodicée apte à résister aux démentis quotidiens de la réalité. Les Pharisiens, de plus en plus nombreux et actifs à mesure qu'on approche de l'ère chrétienne, sont les disciples palestiniens des Juifs hellénistes d'Alexandrie. Le mosaïsme était toutefois trop solidement organisé pour que son armature fléchît du fait de l'attaque victorieuse : le judaïsme palestinien a assimilé le corps étranger, et maintenu dans son intégrité la lettre de la Loi et l'appareil de rites et d'observances fondé sur le Pentateuque. Le pharisaïsme qui, après l'extinction du sadducéisme conservateur du vieil esprit biblique, fut le judaïsme tout court, a concilié Moïse et Pythagore, ou, si l'on veut, Platon.

Mais pendant que le pharisaïsme réalisait ce compromis, une révolution plus radicale se préparait. La société des Thérapeutes et sur-

tout celle des Esséniens, telles qu'elles nous sont décrites par Josèphe et Philon, visent à se rapprocher de l'idéal pythagoricien extrême : communisme théorique, continence au moins pour une élite, interdiction du serment par le nom divin, et — grave atteinte à la Loi — interdiction du sacrifice sanglant.

C'est dans un groupe d' « observants » sans doute apparentés d'assez près aux Esséniens qu'ont dû être élaborées, parmi les secousses de la crise messianique qui agita la Judée à partir de l'époque d'Hérode, les narrations de la vie de Jésus. L'Évangile veut raconter la carrière du Sauveur attendu par le peuple juif. Mais Jésus n'a rien de commun avec le roi national dont on attendait qu'il bouterait hors de Palestine les Romains et leurs suppôts, et ne rappelle que par des caractères subalternes le prophète qui, semblable à Moïse ou à tel autre envoyé de Dieu, viendrait exercer un magistère conforme à l'ancienne Écriture. Le modèle qui a fourni les grandes lignes de sa biographie comme la substance de sa doctrine, c'est l'Homme-Dieu de Samos, fils de Mnésarque et de Parthénis, manifestation terrestre d'Apollon, celui qui fit briller à Crotone le « flambeau sauveur du bonheur et de la sagesse ».

Ainsi s'explique le fait énigmatique du triomphe du christianisme. Comment comprendre qu'une doctrine élaborée en Judée au terme d'une évolution religieuse singulière entre toutes se soit trouvé fournir un aliment approprié aux besoins spirituels de la société gréco-romaine ? La réponse est aisée pour qui a reconnu la filiation qui unit à l'hellénisme platonisant le judaïsme d'Alexandrie, puis de Judée, et l'Évangile. De la religion qui sous les Césars est sortie de Palestine, l'essentiel n'avait été introduit à Jérusalem qu'un siècle plus tôt. L'Évangile dissimule sous un vêtement oriental le système de croyances qui, nous le savons par les écrits de Virgile, de Plutarque et bien d'autres, par la carrière d'Apollonios de Tyane et d'Alexandre d'Abonoutikhos, captivait sur les rives grecques et latines de la Méditerranée les esprits les plus divers. Il a séduit le monde antique parce qu'il lui apportait, empreint du plus pénétrant charme exotique, un produit de la pensée grecque, héritière d'un lointain passé indo-européen.

---

# ERRATA

P. 12, l. 19 : Après ALEXANDRE, ajouter HÉRAKLÈS.
P. 46, l. 8 : lire « morceaux ».
P. 53, n. 2, l. 1 : lire Δάμις.
P. 73, l. 21 : supprimer ET LA RÉSURRECTION.
P. 78, ll. 18-20 : placer entre parenthèses « qui renoncent à leurs concubines » et « qui fondent la société communiste ».
P. 91, l. 9 : au lieu de LES CINQ, lire LES SEPT.
P. 101, l. 8 : au lieu de 548, lire 545.
P. 108, n. 1, l. 4 : lire *Apophthegmata.*
P. 114, n. 6, l. 2 : lire φωτί.
P. 138, n. 1, l. 3 : supprimer le point après *Philos.*
P. 153, n. 3, l. 4 : lire νοῦν.
P. 191, n. 2 : lire « Pausanias, X ».
P. 214, n. 2 : au lieu de *Protr.,* IV, lire *Protr.,* 21.
P. 248, n. 3, l. 5 : au lieu de 544, lire 548.
P. 323, n. 3, l. 8 : lire οὐδεὶς.
— — l. 13 : lire ἐπὶ.

Les *Recherches sur les Sources de la Légende de Pythagore,* citées p. 3, n. 1, et *passim,* ont paru dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses,* t. 42. A la p. 145 de cet ouvrage, l. 3 du bas, lire « acteurs » au lieu de « auteurs ».

## TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . I

LIVRE I

**LE ROMAN TARDIF DE PYTHAGORE**

LES SOURCES. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 3

CHAPITRE I. — **La Naissance**. . . . . . 5-15

Origine et naissance de Pythagore d'après Jamblique-Apollonios (5). — Naissance humaine et essence divine (7). — Les deux natures d'Alexandre d'Abonoutikhos (8). — La réplique de Philostrate (9). — Origines de la Légende de la Naissance (10). — Héraclide le Pontique (11). — Les légendes de Platon, Alexandre, Héraklès (12). — — Les circonstances de la nativité d'après Philostrate (14).

CHAPITRE II. — **L'Enfance et les Voyages**. . . 16-29

I. — PREMIÈRES ANNÉES.

Le récit de Jamblique (17). — L'Enfant merveilleux à Samos (17). — Pythagore et les Sages (18). — L'anecdote Pythagore-Thalès avant Apollonios (18).

II. — PYTHAGORE EN ORIENT.

Le récit de Jamblique 13-19 (20). — Les *Hypomnèmata* (21). — Le séjour en Phénicie (22). — Le séjour en Égypte (22). — La lettre scellée (24). — Le séjour en Chaldée. Pythagore et Zaratas (24).

III. — LE DERNIER SÉJOUR A SAMOS.

Le Retour (26). — L'Émigration (26).

IV. — LA DESCENTE A L'ANTRE DE L'IDA.

Les récits de Porphyre, Diogène Laërce et Philostrate (27). — Descente à l'Ida et Katabase (29).

CHAPITRE III. — **Pythagore à Crotone**. . . . 30-45

I. — L'ARRIVÉE.

Pythagore et les Pêcheurs (30).

II. — LA GRANDE PRÉDICATION.

Le récit de l'Anonyme de Jamblique 29 (31). — Le récit de Nicomaque (32). — Le récit d'Apollonios (33). — Concordances et divergences des trois narrations (36). — Le rôle des Jeunes (36). — La concorde (37). — Le renvoi des pallacides (38). — Les thèmes principaux de la Prédication (39).

III. — LES MIRACLES.

Faculté mnémonique (40). — Pénétration surhumaine (40). — Pouvoir sur les animaux et la nature (41). — Guérisons (41).

IV. — LES ENVOYÉS DE SYBARIS.

Le récit de Jamblique 177 et 133 (42). — Éléments du récit (43). — Jamblique 178 (44).

V. — LA CONTROVERSE SUR LA DIVINITÉ DE PYTHAGORE.

La notice de Jamblique 30 (44).

CHAPITRE IV. — **Pythagore et Abaris**. . . . 46-60

I. — ABARIS A CROTONE.

Les Sources (46). — La Rencontre (47). — La Confession d'Abaris (48). — L'accueil de Pythagore (49).

II. — PYTHAGORE EN SICILE.

Pythagore à Agrigente (49). — Le récit de Jamblique 215-221 (50). — Analyse du récit (52). — Le conflit d'Apollonios de Tyane et Domitien suivant Philostrate (53). — Philostrate et Jamblique : concordances (55), divergences (55). — L'évasion d'après Philostrate (57). — Restitution du récit d'Apollonios (57). — Sources du récit : la Légende de Dionysos et Penthée (58) ; la Légende de Phalaris (58).

CHAPITRE V. — **Pythagore à Métaponte**. . . 61-78

I. — ARRIVÉE ET SÉJOUR.

Le Départ de Crotone (61). — Le Séjour à Métaponte (62).

II. — LA FIN DE PYTHAGORE.

La version crotoniate (62). — Les versions métapontines (63). — Aristoxène (64). — Timée et Cicéron ; l'énigme du *Sténôpos-Mouséion* (64). — Dicéarque et Satyros (67). — Hermippe et consorts (68). — La littérature de l'époque impériale (71). — Vestiges de la version d'Apollonios chez Jamblique 254-264 (72). — Mort d'Apollonios suivant Philostrate (73). — Restitution de la version du *Sténôpos-Mouséion* : l'Ascension de Pythagore (74). — Les témoins (75). — Apparitions

d'Apollonios (76). — Réapparition de Pythagore postulée d'après les Légendes d'Apollonios, Romulus et Pérégrinos (77).
La Vie de Pythagore suivant les narrateurs du premier siècle (78).

## LIVRE II

### LES VESTIGES DU ROMAN D'HÉRACLIDE

CHAPITRE I. — **La Descente aux Enfers.** . . 79-128

I. — LES FRAGMENTS DE L' « ABARIS », HIÉRONYME ET LES « HISTOIRES VÉRITABLES » DE LUCIEN.

Les fragments de l'*Abaris* et l'extrait d'Hiéronyme (79). — Les Maîtres d'erreur dans l'Hadès (81). — Les Maris libertins. — Le Guide et le Visiteur (83). — La Descente aux Enfers de l'*Abaris* et les Katabases à deux personnages (84). — L'*Abaris* et les *Histoires véritables* (86). — La cinquième île des Impies (87). — Le compartiment des libertins et des Incrédules d'après Hiéronyme et Lucien (89). — Le système des peines (90). — Les sept compartiments de l'Hadès (91).
L'influence de la Divine Comédie d'Héraclide (92).

II. — LUCIEN ET VIRGILE.

La *Nécyomantie* et ses satellites (93). — *Histoires véritables* et *Nécyomantie* (94). — La source des dialogues ménippéens (96). — *Énéide* VI et *Nécyomantie* (97), *Traversée* (99), *Histoires véritables* (101) et *Deuil* (102). — L'*Apocalypse de Pierre*, le *Second Oracle Sibyllin* (103).

III. — LE PROTOTYPE DE LUCIEN ET VIRGILE.

La Pérégrination. — Les personnages (104). — La Visite au Tribunal (104) — Les régions intérieures de l'Hadès (105). — La Consultation finale (108). — La Sortie (109).
La Description de l'Hadès. L'Hadès Tripartite (110). — Le Lieu des Impies, les Patients (111). — Le Séjour des Bienheureux (113). — L'Enclos des Ames moyennes (115). — La Métempsycose (116).
Les Figures épisodiques : le Tyran et le Riche (118). — Le Jugement du Tyran (120) — Mikyllos et son pendant (124) ; le Riche dans le Xᵉ *Dialogue des Morts* (Kraton) et le *Songe ou le Coq* (Eukratès) (125).

CHAPITRE II. — **L'Assemblée de Crotone.** . . 129-136

Les Sources : Hermippe d'après Diogène Laërce, Tertullien et le Scoliaste de Sophocle (129). — Le récit de Diogène Laërce (129) ; la lettre scellée (130). — Les informations de Tertullien et du Scoliaste : le Message apporté de l'Hadès (131) ; les préincarnations (132). — Le récit d'Hermippe (132). — La source d'Hermippe (134).
L'*Abaris* (134).

## LIVRE III

### LA LÉGENDE DE PYTHAGORE CHEZ LES JUIFS ALEXANDRINS

CHAPITRE I. — **La Légende de Moïse.** . . 136-153

Les Sources (137). — L'Annonciation au Père (139). — Les deux natures (139). — Précocité physique et beauté (140). — Précocité intellectuelle, éducation (142). — Perfection morale (143). — Le Départ de Moïse (145). — Moïse et le nouveau Pharaon (145). — L'emprisonnement (146). — La lettre scellée (146). — Moïse au Sinaï (148). — Son influence et sa gloire (149). — Sa fin (150).

CHAPITRE II. — **Les Descentes Juives aux Enfers.** 154-170

I. — LES SOURCES.

La *Gedullat Mošè* (134). — L'*Apocalypse d'Isaïe* (155). — L'*Apocalypse d'Élie* (156). — La *Révélation de Josué, fils de Lévi* (157). — L'Histoire du Publicain et du Juste (157).

II. — LES DIVINES COMÉDIES JUIVES.

Copies de la Katabase pythagoricienne (159). — Les personnages (160). — L'Éden (160). — La Géhenne (161).

III. — LES FIGURES ÉPISODIQUES.

Le Tyran (165).

Le Riche et le Pauvre. Les récits talmudiques (166). — L'Apocalypse juive et Lucien (168). — La bonne action d'Eukratès et les obsèques de Kraton (169).

CHAPITRE III. — **La Légende égyptianisée..** . 171-209

I. — LE ROMAN DE SIOSIRI.

Le récit démotique (171).

II. — SIOSIRI ET PYTHAGORE.

Critique de la théorie de l'origine égyptienne du Roman démotique (173). — La Réincarnation (175).

La Naissance de Siosiri (176). — Les deux natures (180). — La légende de la naissance de Zoroastre (182). — L'Enfance de Siosiri (184).

La Descente à l'Amenthès (185). — Théorie de l'égyptianité (186). — La Descente à l'Amenthès et la Katabase pythagoricienne (189). — Les Supplices (190). — Les âmes moyennes (193). — Les Bienheureux (193). — Le Riche et le Pauvre (194).

Siosiri à douze ans (194).

La Scène de Memphis. L'Assemblée (194). — La lettre scellée (195). — Roi d'Éthiopie contre Pharaon (195).

La Disparition (197).
Le prototype hellénique du Roman de Siosiri (197). — Le conte lituanien de l'Ermite (199). — Le Roman de Pythagore enfant d'après le conte démotique et le conte lituanien (200).

III. — SIOSIRI ET MOÏSE.

Le Duel des Magiciens (201). — Le récit (202). — Le gab des trois sorciers et la littérature judéo-alexandrine (203). — Le Conte démotique et *Exode* VII-IX (203). — Autres éléments de la Légende de Moïse (204). — Le Conte de Siosiri et les versions gréco-égyptiennes de l'Exode (205). — Le modèle juif du Conte de Siosiri (206).

LIVRE IV

**PYTHAGORISME ET JUDAÏSME**

CHAPITRE I. — **Le Judaïsme alexandrin** . . . 211-234

I. — PHILON ET JOSÈPHE.

*Hypothetica* et *Contre-Apion* (211). — Le Préambule (212). — Dieu et le Culte (214). — Parents, bienfaiteurs, vieillards, amis (216). — Le mariage (217). — L'ablution (219). — Le devoir de procréation (219). — Devoirs envers autrui (221). — Respect des animaux (223). — Devoirs envers les morts (223). — La palingénésie (224).

II. — DE LA « SAGESSE DE SALOMON » A ARISTOBULE.

La *Sagesse de Salomon* (225). — La rémunération d'après la *Sagesse* (225). — La *Lettre d'Aristée* (226). Le Discours d'Eléazar (227). L'allégorisme du Pseudo-Aristée (227). L'ablution avant la prière du matin (228). — Aristobule (229). — Les débuts du pythagorisme judaïsant (230).

III. — LES THÉRAPEUTES.

Les adeptes de la « Vie théorétique » et les pythagoriciens théorétiques (231).

CHAPITRE II. — **Les Pharisiens** . . . . 235-263

I. — HISTOIRE DU PARTI.

Les Dissidents (235). — Le parti pharisien attesté sous Hérode (236). — Point de mention entre la chute des Hasmonéens et Hérode (238). — L'époque hasmonéenne. Critique des récits qui nomment les Pharisiens sous Jean Hyrcan (240), Alexandre Jannée (242) et Alexandra (243). — Origine alexandrine de Pollion, le premier docteur pharisien connu (246).

II. — LA LITTÉRATURE PALESTINIENNE.

Le dogme pharisien de la rémunération absent de la littérature antérieure à l'époque d'Hérode (247). — Le texte de *Daniel* XII, 2 est

interpolé (247). — L'idée de la résurrection absente des parties anciennes du livre d'*Hénoch* (250). — La rémunération posthume dans les parties récentes d'*Hénoch* ; les voyages d'Hénoch aux Enfers sont des copies de la Katabase (251). — Les *Psaumes de Salomon* (253).

III. — Doctrines et pratiques pharisiennes.

La doctrine pharisienne de la vie future dérive de la doctrine pythagoricienne (254). — Origine grecque des lustrations (256).

IV. — Hillel et les Docteurs du Ier siècle.

Emprunts à la doctrine et la légende pythagoriciennes dans les traditions sur Hillel (258), les successeurs de Hillel et Schammai (259) et Johanan ben Zakkai (259).

V. — Survivances postérieures.

Éléments helléniques attestés dans le judaïsme talmudique et rabbinique. Les Trois bénédictions (261). — Le pentagramme (263). — La *mort* de l'Apostat (263).

CHAPITRE III. — **Les Esséniens** . . . . 264-293

I. — Les Sources.

Descriptions de Philon, Josèphe, Pline (264). — Les notices de Josèphe et la chronologie de l'essénisme (265). — Les « Silencieux » de la Mischna ; identité de leur nom avec le mot « Essénien » (267). — La règle du silence chez les Pythagoriciens (268).

II. — L'Organisation essénienne.

Habitat et recrutement (270). — Noviciat (271). — Serment d'initiation (272). — Expulsion et réintégration (272). — Administrateurs et administrés (274).

III. — Idées religieuses et Culte.

Dieu et la Providence (276). — Vénération du Soleil (277). — La Prière avant le repas (277). — Le Prêtre (277). — Le Serment (278). — Sacrifices (278). — Le Législateur (279). — Les Livres Sacrés (279). — Divination (280).

IV. — Morale et Observances.

Le Triple Canon (281). — Les Commandements (281). — Les Bains (283). — Vêtement (285). — Régime alimentaire (285). — La Règle du Célibat (285). — Mariage (286). — Ascétisme (286).

V. — L'Ame et sa Destinée (286).

VI. — Réalité ou fiction ? (288).

VII. — Sectes congénères a l'essénisme.

Les Nasaréens (289). — Les Adeptes de la Nouvelle-Alliance (290). — Les Dosithéens (292).

## LIVRE V

### L'ÉVANGILE

CHAPITRE I. — **Jésus et Pythagore**. . . . 295-331

I. — NAISSANCE ET ENFANCE.

La Naissance (295). — La Nativité (298). — Jésus et les Docteurs (299).

II. — JÉSUS ET JEAN-BAPTISTE.

Le Baptême (300).

III. — JÉSUS EN GALILÉE.

Jésus et les Pêcheurs (301). — La Prédication à Capernaum (301). — Le secret messianique (302). — La Prière dans la solitude (302). — Le Fils de l'Homme (302). — La Tempête apaisée (303). — Jésus à Nazareth (303).

IV. — DE NAZARETH EN JUDÉE.

La Confession de Pierre (304). — Pour suivre Jésus (305). — Heureuse la mère (306).

V. — LES GUÉRISONS MIRACULEUSES (306).

VI. — LE PUBLIC ET LA FORME DE L'ENSEIGNEMENT.

Disciples et gens du dehors (307). — Les paraboles (308). — Publicains et pécheurs (309). — Les femmes (309).

VII. — DOCTRINES.

La Vie future. Lazare et le Mauvais Riche (310). — Le Jour du Jugement (315).

Le Sermon sur la Montagne (315).

VIII. — L'ARRIVÉE EN JUDÉE.

La prédication initiale de Judée. Mariage indissoluble (320). — Jésus et les enfants (314). — Le renoncement à la richesse (322). — La rupture avec la famille (323).

IX. — A JÉRUSALEM.

Les deux Commandements (324). — Les Scribes (324). — L'aumône de la Veuve (324). — L'exhortation à la vigilance (324).

X. — DE GETHSÉMANÉ AU PRÉTOIRE.

A Gethsémané (326). — Le Silence de Jésus (326). — Le reniement de Pierre (327).

XI. — LA FIN.

La Mort (328). — Le Tombeau vide (329). — Les Apparitions (339).

CHAPITRE II. — **Les Éléments bibliques**. . . . 332-340

I. — Le Messie et le « comme un Fils d'Homme » (332).

II. — Le Prophète attendu.

La Légende de Moïse. Le Massacre des Innocents (334). — La Fuite en Égypte (334). — La Transfiguration (335).

La Légende des prophètes (336).

Le porteur des urim et tummim. Jésus et sa famille (336). — Les Observants et Nazareth (338). — La Tentation (339).

Importance respective des éléments fournis par la Légende de Pythagore et le cycle messianique (339).

**Conclusion**. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 341-343

Errata. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 344

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (5-1927).

Ancelet-Hustache (Jeanne), agrégée de l'Université. — **Mechtilde de Magdebourg (1207-1283).** *Etude de psychologie religieuse.* In-8 raisin, 402 pages, sous couverture illustrée. . . . . . . . . **45** fr. »
*Importante étude sur la grande mystique dominicaine allemande du* XIII^e *siècle.*

— **Le Traité de l'Amour de Dieu,** composé vers 1430 par un clerc anonyme de Vienne d'après le manuscrit allemand de Bâle, publié par . In-8 raisin XXV-62 pages. . . . . . . . . . **25** fr. »

*Archives marocaines.* Publication de la direction des Affaires indigènes (Section sociologique). Volume XXVI. **El-Maqsad (vie des Saints du Rif de 'Abd El-Haqq El-Bâdisî.** Traduction annotée de G. S. Colin. In-8 raisin, 250 pages et une carte, index méthodique et glossaire. **30** fr. »

Cohen (Gustave), maître de conférences à la Sorbonne. — **Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen âge.** *Nouvelle édition*, revue et augmentée d'une introduction de 56 pages et d'un index analytique de 25 pages. In-8 de LVI-332 pages. **50** fr. »

Collart (Paul). — **Les Papyrus Bouriant,** 63 papyrus grecs d'Egypte de la collection de l'Institut de papyrologie de l'Université de Paris (58 de ces textes importants sont inédits). In-4 carré, 250 pages et 4 planches hors texte en héliotypie. . . . . . . . . . . . . . **160** fr. »

**Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,** fondé par G. Maspero et publié sous la direction de Emile Chassinat, directeur honoraire de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. *Collection complète* : Tome II, 1880, à tome XL, 1924. . . . . . . . . . . . . . **5 000** fr. »
Le tome I^er, 1870 à 1879, sera réimprimé et pourra être fourni plus tard.

**Revue de l'Égypte ancienne**, pour faire suite au recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, fondé par G. Maspero et à la revue égyptologique. Tome premier. In-4°, 308 pages et 9 planches hors texte. . . . . . . **250** fr. »

Séchan (Louis), maître de conférences à l'Université de Montpellier. — **Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique.** Fort volume in-8 jésus de 642 pages, avec 9 planches hors texte en phototypie et 161 illustrations d'après les vases peints et la sculpture antique.
I. *L'Art et la Littérature en Grèce. Le Théâtre et les Vases peints.* — II. *Thèmes d'Eschyle.* — III. *Thèmes de Sophocle.* — IV. *Thèmes d'Euripide.* **180** fr. »

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (6-1927).